مقاصد الشريعة وقضايا العصر

(مجموعة بحوث)

كرم شعبان



مقاصد الشريعة وقضايا العصر

(مجموعة بحوث)



الطبعة الأولى

مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي

مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية

العنوان:

Al-Maqasid Research Centre in the Philosophy of Islamic Law
Al-Furqan Islamic Heritage Foundation
Eagle House, High Street
Wimbledon, London SW19 5EF U.K.
هاتف: 1233 944 44208+
فاكس: 1633 944 44208+
الشبكة: www.al-maqasid.net
رقم الإيداع : ٢٢٩٩٥ / ٢٠٠٧
ردمك: ٦-٢-٠٥٦٥٠-٩٠-١
طبع بمطابع المدنى المؤسسة السعودية بالقاهرة ت: ٠٠٢٠٢٢٤٨٢٧٨٥١

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

تقديم

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبفضله تتوالى الخيرات، وبرحمته تُغفر الزلات والخطيئات، والصلاة والسلام على محمد رسول الله الذي أنزل عليه ربه سبحانه قوله: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ٢٦٩]؛ والذي آتاه ربه "جوامع الكلم"، صلى الله عليه وسلم، "في خصال لم يؤتهن نبي قبله"، [رواه: البخاري ومسلم عن أبي هريرة، وهو مرويٌ عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وغيرهما من الصحابة].

وقد منّ الله على مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي فمكنتها من إنشاء مركز لدراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو أول مركز متخصص في دراسة المقاصد يصرف القائمون عليه كل اهتمامهم بموضوع المقاصد وحده، ويمهدون للتعويل عليه علمًا وعملاً بحيث يخرج من دائرة الدرس النظري الخالص إلى دائرة التطبيق المتجدد في كل جانب من جوانب الحياة.

وقد مارس المركز عددًا من النشاطات المهمة، فعقد دورات تدريبية، ونظم محاضرات متخصصة وعامة، وساهم في مؤتمرات عقدت في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي لدراسة بعض موضوعات المقاصد، وأصدر عددًا من الكتب المتخصصة من أهمها الدليل الإرشادي لدراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو عمل علمي غير مسبوق في جمع المؤلفات المتعلقة بالمقاصد وتحليل محتوى كل منها بطريقة سهلة وفي عبارة موجزة، يصل الباحث منها إلى مراده في أيسر سبيل. وقد صدر منه المجلد الأول محتويًا على التعريف بأكثر من ألف مصدر من قديم التراث وحديث الإبداع الفكري لأهل العلم، والمجلد الثاني منه في طريقه إلى الصدور في وقت قريب إن شاء الله. وسيتبع إنجاز المجلد الثاني من الدليل البدء في إعداد المعاجم المقاصدية: لأعلام المقاصد، ومصطلحاتها، وقواعدها ومناهجها.

وأصدر المركز أربع كتب ضم كلٌ منها نص محاضرة من المحاضرات العامة التي نظمها المركز في القاهرة ومكة المكرمة والإسكندرية. وشارك أيضاً في دورات وبرامج دراسية عن المقاصد في بريطانيا وماليزيا والهند وكندا وغيرها.

وقد عقد المركز دورة متخصصة ومهمة عن "المقاصد وقضايا العصر" في كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية، بالتعاون مع مركز الدراسات والبحوث القانونية

والاقتصادية هناك، في شهري ذي القعدة وذي الحجة ١٤٢٧ هـ = نوفمبر/ديسمبر ٢٠٠٦م.

والكتاب الذي أقدم له حصيلة هذه الدورة المتخصصة، التي شارك فيها رسمياً عدد يربو على المائة من رجال القانون، وطلاب الدراسات العليا، والمتخصصين في الدراسات الإسلامية. وتضمنت الدورة دراسات في الموضوعات الآتي ذكرها بترتيب ورودها في الكتاب لا ترتيب تقديمها في أثناء الدورة:

- **مدخل أصولي للمقاصد الشرعية** للأستاذ الدكتور محمد كمال إمام؛
- **مدخل مقاصدي للاجتهاد** للدكتور جاسر عودة؛
- **مدخل مقاصدي للتنمية** للدكتور حسن جابر؛
- **المجتمع المدني في ضوء المقاصد العامة للشريعة** للدكتور إبراهيم البيومي غانم؛
- **تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي** للأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح؛

- مقصد العدل وصداه في التشريع الجنائي الإسلامي للأستاذ الدكتور عوض محمد عوض؛

- فكرة المقاصد في التشريع الوضعي للأستاذ الدكتور محمد سليم العوا.

وقد رتبت هذه المادة العلمية القيمة في الكتاب، على النحو السابق، توخيًا لوضعها في صورة متسقة علميًا من حيث الترتيب المنطقي لما تضمنه كل موضوع منها من بحث ودراسة وبيان. ولا ينقص من محاضرات تلك الدورة إلا محاضرة واحدة هي محاضرة الأستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور عن "المدخل المقاصدي لدراسة العقيدة". فقد تفضل سيادته فألقاها من بطاقات بحثه ثم لم يتيسر له، إلى وقت إعداد الكتاب للطباعة، أن يصنع نصها المكتوب.

ولقد كانت هذه الدورة عملاً ناجحًا بالمقاييس العلمية والإجرائية، وكانت قاعة الأستاذ الدكتور جلال العدوي – العميد الأسبق لكلية حقوق الإسكندرية – رحمه الله، تغص في كل محاضرة بالمستمعين، من المشاركين في الدورة مشاركة رسمية ومن المهتمين بالموضوعات المطروحة. وقدرٌ كبيرٌ من الفضل في هذا النجاح يعود إلى كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية وأساتذتها وموظفيها، وعلى رأسهم عميد الكلية الهمام

الأستاذ الدكتور أسامة الفولي، الذي لم يدخر جهدًا في العمل على إنجاح الدورة وتحقيق أوسع استفادة ممكنة منها .

وكان من بركات هذه الدورة أن وافق مجلس خبراء مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية في اجتماعه المنعقد بالقاهرة يوم ٦ من ربيع الثاني ١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧/٤/٢٤ على مشروع اتفاق تعاون علمي بين المركز وبين مركز الدراسات والبحوث القانونية والاقتصادية بكلية الحقوق بجامعة الإسكندرية. وهو الاتفاق الذي وافق عليه مجلس الكلية في اجتماعه المنعقد يوم ٢١ من ربيع الثاني ١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧/٥/٨م.

وبمقتضى هذا الاتفاق سيتعاون المركزان - إن شاء الله - في تنظيم الندوات واللقاءات العلمية والدورات المتخصصة، ويتعاونان في مجال الدراسات العليا، وفي مجال المكتبة وغيرها من المجالات.

وإنني إذ أقدم هذا الكتاب إلى القارئ الكريم لأوقن أنه سيجد فيه مادة علمية رفيعة المستوى، وثراء هائلاً في التنوع الذي تقدمه هذه المادة، من موضوعات في علوم أصول الفقه والاقتصاد والسياسة والاجتماع والقانون والتشريع، وسيجد بيانًا نافعاً،

واجتهادات جديدة للأساتذة الأجلاء العلماء الذين شاركوا في هذه الدورة، تستحق التأمل والدرس والمناقشة.

والله أسأل أن يجعل عملنا كله خالصًا لوجهه، وأن يرزقنا التوفيق في المقاصد كلها إلى طاعته ومرضاته.

والحمد لله رب العالمين،

أحمد زكي يماني
رئيس مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية

مدخل أصولي للمقاصد الشرعية

أ. د / محمد كمال الدين إمام

شهدت العقود الأربعة الأخيرة اهتماماً لافتاً بفقه المقاصد تجسد في مظهرين أساسين:

المظهر الأول: ازدحام الدرس الإسلامي بكم من الإنتاج المقاصدي استوعب المراكز العلمية على جغرافيا المسلمين الممتدة من ماليزيا في جنوب شرق آسيا إلى المملكة المغربية في أطراف الشمال الأفريقي، وهذا الإنتاج لا يزال بعيداً عن التقويم الجاد لضبط مساره، والتعرف على دواعيه ولا يبدو – للوهلة الأولى – استجابة لدعوة تجديد تكاملت قواعدها وغاياتها بقدر ما هو صدى لاهتمام تفاعل رواده الأوائل مع الإنتاج الخصب للشاطبي[1] والطاهر بن عاشور، فاصطدموا بمنجم نفيس أصبح جاذباً من أجل اكتشاف آفاقه والاستفادة من ذخائره.

المظهر الثاني: الالتحام الظاهري بين فكرتي المقاصد والتجديد، فاستخدم "الفهم المقاصدي" للبحث عن نظرية معرفية تم تأويلها قبل إنجازها لتدعم مشروعية التطلع إلى "الحداثة" لدى كل التيارات على تنوعها وتباين بعضها في المواقف الفكرية إلى حد التضاد.

---

[1] لقد كثرت الكتابات والأطروحات والمؤتمرات عن الشاطبي بدعوى أنه مؤسس نقلة أصولية كشفت عوار النسق المغلق الذي أحكم الشافعي بناءه في أواخر القرن الهجري وظلت له السلطة المطلقة على العقل الفقهي.

ورغم هذا التدشين المبالغ فيه "لبازار المقاصد" فإنه لم يقدر له من "التوطين" ما يجعله ذاكرة أمة، ولا من "التمكين" ما يوجب الاعتراف به "مشروعاً" للنخبة.

وهذه الورقة تحاول سبر أغوار فرضية تلخصها الأسئلة الآتية:

هل المقاصد باعتبارها أصلاً يمكن عزلها عن النسق الأصولي بمصادره النقلية والعقلية؟ وإذا كانت الإجابة بالنفي فأين مكانها من هذا النسق؟ وما هي مكانتها في التراث الفقهي في كل مدارسه وجميع مذاهبه؟ وفي أي دوائر المنهجية ينتهي بالمقاصد المطاف؟

ولا أدعي في هذا المدخل الأصولي للمقاصد تقديم إجابات حاسمة، وحسبي التفكير بصوت مسموع في مبحث أصولي مهم، اختار أهل الثقافة العامة "أدلجته" فأصبح "هماً" يثقل العقل الأصولي في محاولته البحث عن "منهج" نستغني به عن جدلية الإدانة للمفكر، أو الاستهانة بالفقيه.

(١) النسق الأصولي والمقاصد:

مقاصد الشريعة – كما قال بحق علال الفاسي – "ليست مصدراً خارجياً عن الشرع الإسلامي ولكنها من صميمه...، ويختلف المراد بمقاصد الشريعة عن العدالة أو قانون الطبيعة عند الآخرين، بقوة الإلزام الذي تستمده المقاصد من المشرع الأساسي الذي هو مصدر الخطاب الشرعي الأصلي، وليست مستمدة من سمو المبادئ التي تحتوي عليها فالشارع هو الذي جعل المقاصد علامات على الحكم الذي

هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين".[1]

وقد وجدت المقاصد خطابها التأسيسي في غائية خطاب النص، والذي وجه القرآن الكريم الأنظار إليه بالالتفات إلى المعاني، والعناية بالتعليل وهما من أعمدة الصياغة المقاصدية، وأساس توظيف المقاصد من أجل انفتاح النص على إجابات تتجاوز "لغة النص" وينضبط اجتهادها بأسرار التكليف، ويصبح الاقتراب من النص في ضوء هذا المنهج جزءاً من امتدادته البعيدة عن ادعاء التجديد ويشير إلى ذلك "الإمام الجويني" في عبارة لا لبس فيها بقوله "لا أبتدع ولا أخترع شيئاً، بل ألاحظ وضع الشرع واستثير معنى ما أراه وأتحراه، وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدة التي لا توجد فيها أجوبة معدة".[2]

وهذا الالتفات إلى المعاني والإعلاء من المقاصد يهون من شأن النقد الذي وجه إلى المنظومة الأصولية برمتها حيث شُغلت - كما يرى ابن عاشور - بطرق تركيب الأدلة الفقهية، بما استدعى علماً منفصلاً عنها أسماه "علم مقاصد الشريعة"، والرأي عندي أن الإمام الكبير – وهو في غمرة انشغاله بتأسيس علم جديد – التفت عن حركة المقاصد في التطبيق، حيث تم في ضوئها تنزيل الأحكام على الوقائع، وظهر من خلالها مبدأ التغير في الأحكام بتغير الظروف والأزمنة، وهي قاعدة ما كان لها أن تتحرك في اجتهادات الصحابة – بخاصة عند الإمامين عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب –

---

[1] علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الدار البيضاء – ص ٥١ – ٥٢.

[2] الجويني: غياث الأمم – تحقيق د/ مصطفي حلمي، د/ فؤاد عبد المنعم – الإسكندرية – ط ٣ – ص ١٩١-١٩٢.

إلا باعتبارها منهجية معترفاً بها في مصادر التشريع، إن القضاء غايته العدالة وهي من صميم مقاصد الشريعة، وتطبيقاتها منذ بداية الاحتكام إلى النص من الأمور المقررة، ومنهجها ظل حاكماً في كل الأقضية بغض النظر عن تقسيمات عصور التشريع بين الاجتهاد والتقليد. وليس بصحيح – كما يقول علال الفاسي – أن يطلق كون الأصول – ومن بينها المقاصد – قد ابتكرت من بعد، وإنما الواقع أنها كانت مستعملة دون أن تستقرأ أو تدون في الصدر الأول، فاستقراؤها وتدوينها هو الجديد، وهو فن يطلق عليه "تخريج المناط" ومعناه البحث عن علل الأحكام التي استنبطها الأئمة،[1] ولا ينبغي أن تقرأ المتون الأصولية بعيداً عن تطبيقها المقاصدي، لا يقرأ "برهان" الجويني معزولاً عن كتاب "غياث الأمم"، وهذا مجرد مثال، وإذا كانت أمهات القواعد الفقهية الخمس تساعد على معرفة المقاصد الشرعية -كما يشير العلامة ابن عاشور[2]- فإنها قواعد نصية المصدر، بمدركها أو بصياغتها، مثل قاعدة الأمور بمقاصدها، والأمر إذا ضاق اتسع، ولا ضرر ولا ضرار، وقد بدأ تطبيقها عملياً منذ عصر الرسول – صلى الله عليه وسلم – وتوسع الصحابة في العمل بها، وكل هذه القواعد تعتبر جزءاً من نظام معرفي يمثل فقه المقاصد أحد أهم عناصره، أي جزءاً من منهجية الصحابة في الفهم والتنزيل حتى وصفهم "الباقلاني" بأنهم لا يقيمون مراسم الجمع والتفريق ويقتصرون على المرامز الدالة على المقاصد.[3]

---

[1] علال الفاسي: مقاصد الشريعة – مرجع سابق – ص ٥٠ – ٥١.

[2] الطاهر بن عاشور – مقاصد الشريعة – ص ٦.

[3] عبد الله بن بيه: تصدير لكتاب فقه المقاصد للدكتور جاسر عودة – ط١ – فرجينيا – الولايات المتحدة – ط ٢٠٠٠ – ص ٢.

وهنا أستطرد لبحث فكرة لا أظنها خارج الموضوع، تتعلق بالمقاصد والنسخ، فقد اتجه جاسر عودة في كتابه القيم "فقه المقاصد"، إلى اعتبار دوران الأحكام مع المقاصد بديلاً عن النسخ بالرأي المجرد، وخصص لهذه المسألة الفصل الثالث من الكتاب، والرأي عندي أن "التقصيد" لابد له من دليل، والنسخ لا بد له من دليل، فإذا ثبت النسخ فلا عمل للمقاصد مع حكم ألغاه الشارع، وإذا لم يثبت النسخ جرى الفهم المقاصدي عليه باعتباره حكماً.

وللعقل مدخل في معرفة المقاصد، لأن من مسالك معرفتها الاستقراء، أما النسخ فدليله النص والنص فقط، فلا يعرف إلا من الوحي، فلا نسخ إلا من الله، ولا بلاغ به إلا من رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، وبعد رحيل الرسول المعصوم لا يبلغ النسخ أحد سواه، وذلك لا نزاع فيه، كما لا نزاع في عدم حجية النسخ بالرأي المجرد، وشذ من قال بنسخ القرآن الذي هو قطعي الثبوت، بما هو ظني الثبوت، والنسخ في حق الله بيان، وفي حق العبد تبديل، وكل هذه المباحث لا صلة لها بفقه المقاصد لا في النفي ولا في الإثبات.

(٢) مكانة المقاصد:

في حديثنا عن مكانة المقاصد سوف نمر سراعاً على أطروحة رفض المقاصد جملة وتفصيلاً والتي قدمها "أبو يعرب المرزوقي" في كتاب حواري طرفاه المرزوقي، والعلامة محمد سعيد البوطي وصدر تحت عنوان "إشكالية تجديد أصول الفقه" يقول المرزوقي "نظرية المقاصد غير مشروعة لا عقلاً ولا نقلاً، وهي ضارة عقلاً ونقلاً، فهي تستند أولاً إلى تسليم ضمني بأمرين ممتنعين عقلاً ومحظورين خلقاً، وهي - ثانياً - تؤدي إلى موقفين متقابلين كلاهما منهي عنه شرعاً، ... ".

والفحوى الأهم في دعوى "المرزوقي" تقوم على أمرين:

الأول: أن مقاصد الشريعة لا يمكن تحديدها دون ادعاء العلم بمقاصد الله تعالى من دون علم محيط.

الثاني: أن القول بعلم المقاصد يفترض التفسير الغائي للظاهرات – وهو فضلاً عن عدم نجاعته التفسيرية في العلم والتبريرية في الأخلاق – يعد المدخل الأساسي لكل إلحاد، ولا ينبغي الخلط بين القول به والقول بالحكمة الإلهية، لأن نفي التفسير الغائي والمقصدي لا يعني نفي الغايات والمقاصد، بل هو يعني نفي العلم المحيط بها لنسبتها إلى الغيب، فلا يكون من ثم نفياً للحكمة، بل نفي لحصرها فيما يعلمه الإنسان، فما لم يعلل من الأحكام لا يمكن تعليله، وما علل لا يمكن تجاوز التعليل الصريح بتعميمه

إلى المقصد المظنون من ورائه، هذا مجمل دعوى د. أبي يعرب المرزوقي، وما قاله في ختام دعواه - باقتصار التعليل على محله - قال به قديماً نفاة القياس ولا جديد فيه، والرأي عندي أن التعليل لغير حكمة لا يأتي من الخالق الحكيم، وحكمة التعليل في الاستفادة به في الأشباه والنظائر وهذا لا يتم إلا بتعدية الحكم إلى غير محله، وتفسيرنا لا نقطع به ولكنه من وجوه الفهم التي يمكن أن تصح، فالتعليل الصريح يحتمل ما أقوله وما يقوله الدكتور المرزوقي، والدليل إذا دخله الاحتمال بطل به الاستدلال.

أما نفي المقاصد بدعوى أنها ادعاء للعلم بمقاصد الله، وهذا ممتنع دون علم محيط، فهو مجرد دعوى لأن القائلين بالمقاصد لا يثبتونها إلا بدليل، والأدلة النصية أصلها من عالم الغيب ولكن وظيفة النبي – صلى الله عليه وسلم – إبلاغها في عالم الشهادة، حتى ما ثبت من المقاصد بالاستقراء التام لا سبيل إلى إنكاره لأن القطعيات لا تتجزأ.

أما إنكار الدكتور "المرزوقي" للتفسير الغائي في العلم فهو تقدير قيمي في مسألة علمية يحسمها أهل الاختصاص بعيداً عن التحسين والتقبيح، ولا أدعي الاختصاص في العلم، ولا أظن أن المرزوقي "الفيلسوف" يدَّعيه.

والرأي عندي أن أطروحة "المرزوقي" في مقاصد الشريعة وفي التعليل المقاصدي، وإن أراد لها الموضوعية والحياد، فهي فهم يتترس بالمنطق لدعم خلفية أيدلوجية، تجعل الشريعة جزءاً من عالم الغيب الذي لا يدرك، وتجعل المقاصد من علم الله المحيط الذي لا سبيل إلى معرفته، وهكذا ينتهي الدكتور المرزوقي إلى الإفصاح عما يريده من حبس النص الذي هو إرادة أفصح عنها الشارع في علم الغيب الذي هو "معرفة" محجوبة،

لأن كل توسيع للشرع – كما يقول – يعد إضفاء لشرعية منزلة مغشوشة على وضع غير شرعي، لأنه ليس من وضع الأمة، وذلك هو معنى "أنتم أدرى بشؤون دنياكم" فالشارع عند المؤمنين قد حدد بصورة نهائية الأحكام التي تجعلهم قادرين على الدراية بشؤون دنياهم دراية تحكمها قيم القرآن، لا قيم الضرورة والصراع الطبيعي على أصناف القيم الخمسة – يقصد الكليات الخمس.

وهكذا ينتهي المرزوقي في أطروحته لاستبدال قيم القرآن بأحكام القرآن، والإسلام الثوري بمقاصد الشريعة، ويقيم "المرزوقي" بناء نهائياً وقطعياً على حديث لرسول الله – صلى الله عليه وسلم – ظني الثبوت والدلالة، واعتبره الحكم في البناء الشرعي كله أحكاماً ومقاصداً؛ لأنه بغير ذلك – كما يحسم المرزوقي أمره – لكان قول الرسول – صلى الله عليه وسلم – حول الدراية بالدنيا قصوراً من الشرع المنزل أو عجزاً من النبي في توسيعه بالقياس والتأويل.

ألم أقل منذ البداية إن أطروحة "المرزوقي" هي مجرد "دعوى" ولكنها رغم المرافعة اليائسة خلت من أي دليل، وأعلنت بالتفصيل مقصده العلماني النبيل!!

ولا أظن حديث المرزوقي يزعزع مكانة المقاصد في المنظومة الشرعية بل إن موقفه المضاد ونتائجه عززا هذه المكانة وبضدها تتميز الأشياء.

ومقاصد الشريعة باعتبارها أصلاً تعد من القطعيات حتى عند المعترضين على

قطعية المقدمات الأصولية، لأن مقاصد الشريعة هي الحكم الأصولي – أي خطاب الشارع – منظوراً إليه من خلال غايته الكلية وهي تحقيق مصالح العباد، وهذا مقطوع به لأن الله غني عن العالمين.

ولكن مصالح العباد منها الدنيوي ومنها الأخروي فهل تتحرك المقاصد في العالمين أم في أحدهما؟

للشيخ عبد المتعال الصعيدي وجهة نظر أفصح عنها في كتابه "التوجيه الأدبي للعبادات في الإسلام"، يقول الشيخ: "لا شك أن تلك المقاصد الخمسة للتشريع في الإسلام يراد منها حفظ النظام الدنيوي للمسلمين ولا علاقة لها بشيء من أمور الناس في الآخرة... ولكن يبقى النظر في شمول هذه المقاصد الدنيوية لتشريع العبادات فهل تشمله أيضاً كما تشمل المعاملات فيه؟ وبهذا لا يكون فيها فرق بين معاملات وعبادات، وتكون العبادات في الإسلام مشروعة لمصالح دنيوية أيضاً، والجواب... أن العبادات في الإسلام لها مقاصد دنيوية، فلا يقصد منها شيء من المتاجرة مع الله تعالى... وأنها في ذاتها لا تستوجب فوزاً بثواب، ولا نجاة من عقاب في الآخرة، وإنما الثواب على العمل فضل من الله تعالى، لأن العمل مشروع لمصلحة العبد، ولا فائدة تعود منه على الله تعالى لأنه غني عنا وعن أعمالنا... وقد يقال: إن هذا ينافيه قول الله تعالى في الآية (٥٦) من سورة الذاريات ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ لأن هذا يعني أن العبادة مقصودة لذاتها من خلقنا، وأن الله تعالى يريدها لذاته لا لمنافع دنيوية تعود علينا.

والجواب أن العبادة في الآية يراد منها توحيده تعالى، وعدم اتخاذ آلهة غيره، ولا يراد منها ما فرضه الله تعالى من صلاة وصوم وزكاة وحج، فهي فروض أخرى غير توحيده تعالى".[1]

والشيخ الجليل يقصد من وراء محاولته تفعيل العبادة في الإسلام حتى لا تصبح مجرد طقوس تقام ورسوم تؤدي، بل تنظيمات اجتماعية لها أثرها الإيجابي في دعم الحياة الدنيا معنوياً ومادياً ولكن حصر مقاصد الشريعة في العبادات والمعاملات في الحياة الدنيا، لا يحقق كمال الهدف، ولا يلائم "تأقيت" العمر فلكل أجل كتاب، ولا "تأقيت" الحياة الدنيا التي هي مجرد متاع وإن الآخرة هي دار القرار، إن ارتباط المقاصد بالأحكام باعتبار الغاية والمآل، تجعلها وثيقة الصلة بالحياتين، وتجعل تخصيص المقاصد بالأمور الدنيوية ولا علاقة لها بشيء من أمور الآخرة، إقامة لجدار وهمي في نظام إسلامي لا يعرف الفصل بين الدين والدنيا، ولا يعرف القطيعة بين ما يحدث في الدنيا وما هو في علم الله من أمر الآخرة.

والرأي عندي أن مقاصد الشريعة مكانها الأصيل في دائرة التشريع، وهي دائرة تتسع لكل المفاهيم الأخلاقية، لأن الفصل التام بين التشريع والأخلاق لا وجود له في النظام الإسلامي العام.

---

[1] عبد المتعال الصعيدي: التوجيه الأدبي للعبادات في الإسلام – القاهرة – دار الفكر العربي – ط1 – بدون تاريخ – ص 11 – 16.

(٣) المقاصد الشرعية في المذاهب الإسلامية:

يبدو التوقف أمام التراث المقاصدي في المذاهب الإسلامية عصياً على الباحث ولا تستوعبه محاضرة، ويكفي الإشارة إلى لمحات لا تفهم إلا من منظور مقاصدي عند أئمة المذاهب.

أولا: المذاهب السنية

أ- المقاصد عند أبي حنيفة:

لم يرد اصطلاح المقاصد عند مؤسسي المذاهب ولكن فروعهم الفقهية تظهر فهماً مقاصدياً متكاملاً، ومرتبطاً بالقواعد الفقهية.

يروي "السرخسي" في "المبسوط" أن – أبا حنيفة – كان يأخذ في ضوال الإبل بمذهب عثمان وكانت قبله تترك وشأنها فمعها غذاؤها وسقاؤها، وقد علل ذلك الإمام أبو حنيفة بقوله "كان في الابتداء الغلبة لأهل الصلاح والخيره، ولا تصل إليها يد خائنة إذا تركها واجدها فأما في زماننا فلا يأمن واجدها وصول يد خائنة إليها بعده ففي أخذها إحياؤها وحفظها على صاحبها فهو أولى من تضييعها.[1]

وواضح أن المسألة الفقهية هي تطبيق لمقصد حفظ المال.

---

[1] السرخسي: المبسوط – ج١١ – ص ١١.

ب- المقاصد عند الإمام مالك:

وهو – ومدرسته – من أكثر المذاهب عناية بالمقاصد ورعاية لها، وهو مذهب يقوم على عمل أهل المدينة، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، ويمكن للباحث أن يقرأ "الموطأ" قراءة مقاصدية ففيه نفائس وذخائر.

وقد ذكر "ابن رشد" رأياً في الموالاة في أفعال الوضوء وحكم نسيانها فقال: "اختلفوا في الموالاة في أفعال الوضوء فذهب مالك إلى أن الموالاة فرض مع الذكر ومع القدرة، ساقطة مع النسيان، ومع الذكر عند العذر.

ثم قال "وإنما فرَّق مالك بين العمد والنسيان لأن النسيان الأصل فيه في حكم الشرع أنه معفو عنه إلى أن يقوم الدليل على غير ذلك، لقوله عليه الصلاة والسلام (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) وكذلك العذر يظهر من أمر الشرع أن له تأثيراً في التخفيف".[1]

وهذا فهم مقاصدي، وفيه استعانة بقاعدة فقهية هي المشقة تجلب التيسير.

ج- المقاصد عند الإمام الشافعي:

يقال عن الإمام الشافعي أنه يرفض الاستحسان ويهاجمه، ويتردد في الأخذ بالمصلحة المرسلة، ومع ذلك فإن أتباع مذهبه من أكثر الناس أخذاً بالمقاصد ومنهم

---

[1] ابن رشد – بداية المجتهد جـ٢ من ص ١٢ – ١٧.

الجويني، والغزالي، والعز بن عبد السلام، ولا يكون ذلك إلا لأن إمام المذهب كان مقاصدياً، والفهم المقاصدي لكتاب الرسالة مهم فإن "للشافعي" في بدايته حديثاً عن حفظ الدين، وفي ختامه حث على مراعاة مقصد حفظ المال، وهو يحدد مفهوم المقاصد في تحقيق المصالح.[1]

د- المقاصد عند الإمام أحمد بن حنبل:

ابن حنبل فقيه محدث أو محدث فقيه، له اهتمام بالمقاصد في مسنده، وفي مسائله روى عنه ابنه عبد الله في مسائله "سألت أبي عن رجل ترك الصلاة شهراً قال يعيد ما ترك حتى يضعف، أو لا يكون له ما يقيمه يومه، فيكسب ما يقيم يومه ثم يعود إلى الصلاة، فإن خاف فوات صلاته بدأ بهذه التي خاف فواتها ثم قضى بعد، قلت لأبي فإن ضعف فلا يقدر أن يصلي؟ قال يتركها حتى يتقوى"،[2] وهذا فهم مقاصدي عميق.

المقاصد عند المذاهب غير السنية:

أ- المقاصد عند الإباضية:

هذا المذهب غني بالأقضية والفتاوى والنوازل، ورغم تأخر الإباضية في التأليف الأصولي عن غيرهم إلا أنهم عنوا كسائر أهل القياس القائلين بتعليل الأحكام وببيان مقصد الشارع من التكليف في الجملة وفي تفاصيل العبادات والمعاملات، وسعوا

---

[1] إن قراءة الرسالة بفهم مقاصدي تؤكد وجود منهج في المقاصد يكاد يكون كاملا.

[2] عبد الله بن أحمد – مسائل الإمام أحمد – ج١ – ص ١٩٥

لضبط هذه المقاصد وترتيبها وهذا من أهم مجالات الاجتهاد وخاصة في حالات الضرورة وفي تصرفات الأفعال اليومية ومعاملاته، نجدهم يعنون بمعرفة الباعث للوصول إلى الحكم على الفعل بناء على الدافع إلى القيام به وعلى التصرف وفق الباعث من إنشائه.[1]

ويكفي الإشارة إلى "ابن بركة" وهو من فقهاء القرن الرابع الهجري، وقد أورد في كتاب "المبتدأ" تقسيماً طريفاً للمقاصد يقول: "إن التكليف ثلاثة أقسام: قسم أمر المكلفون باعتقاده، وقسم أمروا بفعله، وقسم أمروا بالكف عنه، فما أمروا باعتقاده، فإثبات التوحيد وصفات الكمال لله، وتنزيهه عن النقص، وما أمروا بفعله فعلى أقسام: قسم على أبدانهم كالصلاة والصيام، وقسم في أموالهم كالزكاة والكفارة، وقسم فيها كالحج والجهاد، وما أمروا الكف عنه فعلى ثلاثة أقسام كذلك: قسم لإحياء نفوسهم، كالنهي عن القتل وأكل الخبائث والسموم وشرب الخمور المفسد للعقل، وقسم لائتلافهم وإصلاح ذات بينهم، كنهيه عن الغصب والظلم المفضي إلى القطيعة والبغضاء، وقسم لحفظ أنسابهم وتعظيم محارمهم كنهيه عن الزنى ونكاح ذوات المحارم".

والذي يتتبع ما كتبه "الورجلاني" في كتاب "العدل والإنصاف" وما كتبه عامر الشماخي في "الإيضاح"، إضافة إلى "ابن بركة"، و"أبي سعيد الكدمي"، يجد جهوداً حثيثة بذلها الإباضيون الأوائل لضبط قواعد الشريعة ومقاصدها، ولإثبات وجود

[1] نقترح قراءة كتاب الجامع "لابن بركة" فهو حافل بالقواعد الفقهية، والتطبيقات المقاصدية وابن بركة من فقهاء القرن الرابع الهجري.

مباحث القواعد والمقاصد في فقه المدرسة الإباضية يكفي قراءة جزء واحد من أية موسوعة فقهية إباضية.

ب- الشيعة الإمامية:

للشيعة الإمامية - رغم إنكارهم للقياس - اهتماماً بالمقاصد حتى قال أحد شيوخه في مؤلف حديث عن أصول الفقه المقارن "إن الشيعة الإمامية عن بكرة أبيهم أكدوا على أن الأحكام الشرعية تابعة للمقاصد والأغراض، فلا واجب إلا لمصلحة في فعله، ولا حرام إلا لمفسدة في اقترانه".[1]

وللشيعة منذ عصر الشيخ الصدوق أي في القرن الرابع الهجري مؤلفات في علل الشرائع، خاصة وعامة، ومن أقوالهم "اتفقت كلمة الأصحاب على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد".

وربما يؤكد ذلك ما يقوله "الشريف المرتضى "في أصوله" اعلم أن العبادة بالشرعيات تابعة لمصالح،... إلى أن قال "وأما الشرعيات فهي ألطاف ومصالح ولا يعلم كونها كذلك إلا بالسمع".[2]

---

[1] جعفر السبحاني: أصول الفقه فيما لا نص فيه – قسم ١٤٢٥– ص ٣٣٥.

[2] الشريف المرتضى: الذريعة في أصول الشريعة – طهران – ١٣٤٦ هـ – ج٢ – ص ٥٧١.

(٤) الموقع المنهجي للمقاصد:

في رؤيتنا المنهجية للتعامل مع النصوص، اخترنا تقسيماً ثلاثياً يبدأ من قمة الهرم الأصولي في تدرج – نراه منطقياً – حتى يلتقي بالقاعدة:

أ- منهجية الاستنباط:

وهذه المنهجية هي الأعلى في البناء الأصولي، وفي ساحاتها تعمل المصادر بحرية تثري الفقه، وتقدح زناد عقل الفقيه ولهذه المنهجية خاصيتان:

الأولى: أنها تتعامل مع الفقه الإسلامي باعتباره مجموعة من المذاهب لكل مذهب ترتيبه للمصادر بعد الكتاب والسنة، بل لكل مذهب في هذا المستوى اختياراً خاصاً يقبل به بعض المصادر ويرفض البعض الآخر.

الثانية: أن الترجيح في هذا المستوى المنهجي تحكمه قوة الدليل فما كان دليله أقوى كان راجحاً، وما تراجع دليله في القوة كان مرجوحاً.

وفي هذا المستوى من المنهجية يتكون الرصيد المذخور من الآراء والحلول الذي يجعل الفقه الإسلامي لا يضيق – بخصوصيته وتراثه – بحاجات المفتي والمستفتي.

ب- منهجية التقنين:

وهذا مستوى لا يستنبط من الأصول أحكاماً، وإنما يتخير من التراث الفقهي بسلطة لولي الأمر تضفي - طبقاً للسياسة الشرعية - عنصر الإلزام على الاجتهاد الفقهي المختار ولهذه المنهجية خاصيتان.

الأولى: أنها تنظر للفقه الإسلامي بمذاهبه المختلفة باعتباره وحدة متكاملة وليس تفاريق مذهبية، ومن آرائه المختلفة تصنع النص القانوني وفق قواعد منهجية تأخذ بالتلفيق في التشريع، وتعني بالتدقيق في الاختيار وفق المصالح المحمية، والغايات المستهدفة.

الثانية: اعتماد آلية للترجيح أساسها مراعاة مصالح الناس، وفيه قد يتراجع الرأي الراجح بقوة الدليل، ليفسح مكاناً لرأي مرجوح جعلته المصلحة هو الأقدر على حكم الواقع بغير مشقة أو اعتساف.

ج- منهجية التطبيق:

ونعني بها تنزيل النص على وقائعه، حيث تتحدد الواقعة بالوصف الدقيق، ويتم قيدها بعد التطابق بين التجريد النصي في الخطاب الشرعي والتحديد العيني لجزئيات الخطاب الواقعية، ولهذه المنهجية خاصيتان:

الأولى: أنها تسمح بالتدرج في الأخذ بالأحكام، أن الواقع قد يخلي مساحات من خطاب النص لأسباب تمليها السياسة الشرعية، خاصة وأن تحديد الواقع ليس مهمة الفقيه وحده، بل تشاركه وربما تأتي قبله في الأهمية كل العلوم الاجتماعية والطبيعية التي لها معرفة به بما هو عليه، ومعرفة بكافة قوانينه.

الثانية: أنها منهجية تقبل التخصيص بالزمان والمكان والأشخاص والموضوع، فهي لا تضيق بقواعد اجرائية تستهدف صالح الناس، وهي منهجية تعتمد على "فقه التنزيل" حتى ينطبق الحكم الشرعي على أهله وفي محله.

وإذا كان "فقه التنزيل" لا مكان له إلا في المستوى الثالث أي في منهجية التطبيق، فإن فقه المقاصد يتحرك في المستويات الثلاثة، فهو في منهجية الاستنباط يضع الضوابط ويرتب الألويات، ويفض التزاحم، وهو في منهجية التقنين يحدد المصالح وينظم الاختيارات حتى تفلت من صيغتها المذهبية، ويبين قواعد التلفيق وآليات التفسير، وهو في منهجية التطبيق يفرق بين المتشابهات ويستشرف مآلات الأفعال، حتى يصبح مقصد "العدل" ميزاناً يتحرر به القاضي، ويستسلم له المتقاضي، وفي مستوى التطبيق لابد من التحام المقاصد بعلوم موضوعية مثل السياسة الشرعية وفقه النوازل الذي يبحث في المستجدات، والتحامها بعلوم إجرائية من أهمها المرافعات الشرعية، والتوثيقات والقضايا ذات المبادئ، فالواقع بما فيه ومن فيه مزلة أقدام وأفهام وهو ما يستدعي الفهم المقاصدي لكل علم يتصل بأحوال الناس في الإسلام.

والحمد لله رب العالمين

مدخل مقاصدي للاجتهاد

د/ جاسر عودة

ملخص

تعرض هذه المحاضرة لنوعين من أنواع الاجتهاد المقاصدي؛ أولهما الاجتهاد في تصور المقاصد الشرعية نفسها، وثانيهما الاجتهاد النظري في أصول الفقه. أما الاجتهاد في تصور المقاصد الشرعية، فينقسم إلى اجتهاد في نَظم المقاصد في نَسَق هيكليّ محدد، والاجتهاد في المصطلح المقاصدي، تفسيراً أو نحتاً. وأما الاجتهاد في نظريات الأصول، فتضرب هذه المحاضرة مثالين من نظريتين من نظريات الأصول التي يمكن للاجتهاد المقاصدي أن يلعب دوراً في تجديدهما، ألا وهما نظرية الدلالة ونظرية حل التعارض. أما الدلالات، فتمثل المقاصد منهجاً وسطاً بين الاقتصار على دلالات الألفاظ وبين فصل الدال عن المدلول بحجة التأرّخ. وأما حل التعارض عن طريق المقاصد، فنتدارس مثالين على ذلك، أولهما مقاصد الرسول صلى الله عليه وسلم في حفظ الضرورات الشرعية حسب تغير الأحوال، وثانيهما تحقيق مقصد سماحة الشريعة في اعتبار التنوع، ومراعاة العرف، والتدرج في تطبيق الأحكام الشرعية.

الجزء الأول: الاجتهاد في تصور المقاصد الشرعية

القَصْد والمقْصِد لغةً مشتقّان من الفعل قَصَدَ، والقَصْدُ هو استقامةُ الطريق، والاعتمادُ، والعَدْلُ، والتوسُّطُ، يعني الاعتزام والتوجه نحو الشيء، ومن هنا جاء المعنى الاصطلاحي للمقاصد الشرعية، أي المعاني التي قصد الشارع إلى تحقيقها من

وراء تشريعاته وأحكامه،[1] والتي يستقريها العلماء المجتهدون من النصوص الشرعية. ولابد أن نأخذ بنظر الاعتبار أن المقاصد الشرعية في الفقه الإسلامي قد اتخذت أسماء مختلفة اتَّفقت في المعنى وإن اختلفت في الألفاظ، مثل غرض الشارع،[2] وما أراد الشارع،[3] وما "تشوّف" الشارع إليه،[4] ومناسبة القياس[5] (وهو مبحث مقاصديٌّ

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تحقيق ودراسة: محمد الميساوي،ماليزيا، كوالالمبور: دار الفجر، الأردن، عمّان: دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص١٨٣.

[2] انظر مثلاً: ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي. **المحصول**. تحقيق: حسين علي البدري وسعيد فودة، عمان: دار البيارق، ١٤٢٠هـ. **المحصول**. تحقيق: حسين علي البدري وسعيد فودة، عمان: دار البيارق، ١٤٢٠هـ. ج١، ص٩٥، ابن بدران، عبد القادر الدمشقي. **المدخل**. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ، ج١، ص١٦٠، والسرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر. **أصول السرخسي**. بيروت: دار المعرفة، د.ت.ج٢، ص٢٤٨، والشوكاني، محمد بن على بن محمد. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. تحقيق: محمد سعيد البدري، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، ج١، ص١٣٧.

[3] انظر مثلاً: الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله. **الرسالة**. تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: دار الفكر، ١٣٥٨هـ، ص٦٢، الجصاص. **أحكام القرآن**. مرجع سابق. ج١، ص١٣٩، وج٢، ص١٧٧، وابن القيم. **إعلام الموقعين**. مرجع سابق. ج٣، ص١٩٧.

[4] مثل تشوف الشارع للحرية، والعتق، وعدم الطلاق، ولحوق النسب، وغيرها من المعاني. انظر مثلاً: السيواسي. **شرح فتح القدير**. مرجع سابق. ج٤، ص٥١٣.

[5] انظر مثلاً: الرازي. المحصول. مرجع سابق. ج٥، ص٢٢٦، والغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج١، ص١٧٢، والآمدي. **الأحكام**. مرجع. سابق. ج٥، ص٣٩١.

بالأساس)، والحكمة،[1] والمصلحة،[2] والمصلحة المرسلة[3] (وهو تعبير غير دقيق لأن مصطلح المصلحة المرسلة يُقْصَدُ به مصلحة لا يشهد لها دليل خاص باعتبار ولا بإلغاء، وهذا لا ينطبق على المقاصد التي تشهد لها النصوص بل هي مستقراة من النصوص).

الاجتهاد في النسق المقاصدي

وقد اجتهد العلماء المقاصديون على مر العصور في وضع المقاصد المستقراة في أنساق محددة. أما النَسَقُ التقليدي لتَصْنيفِ المقاصِد، والذي أبدعه الإمام الجويني وأفاض الإمام الشاطبي في شرحه، فهو هرم مترابط من الأهداف، في قاعدتِه الضرورات المعروفة التي استهدفتها الشريعة بما يعود على العباد بالخير في دنياهم وأخراهم، وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، والعرض، وهي

---

[1] انظر مثلاً: الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. **شفاء الغليل**. تحقيق: حمد الكبيسي، الطبعة غير معروفة. ص٦١٤. والرازي. **المحصول**. مرجع سابق. ج٥، ص٣٩٢-٣٩٦ وص٥٩٥-٥٩٦.

[2] انظر مثلاً: الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف. **شرح الزرقاني على الموطأ**. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ج١، ص٤٥٩، وج٢، ص٤٠٠، وج٣، ص٥٦، وج٤، ص٢٣٨، وابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. **المغني**. بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ. ج١، ص٦٨، وابن القيم. **إعلام الموقعين**. مرجع سابق. ج٣،ص١٤٧، والآمدي. **الأحكام**. مرجع سابق. ج٤، ص٢٧٩.

[3] انظر مثلاً: الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج١، ص١٧٢.

التي ذكرها كثير من العلماء ضمن أبواب "المصالح"،[1] ثم تتلو الضروراتُ الحاجيات، ثم التحسينيات.

وأما المعاصرون، فقد قسّموا المقاصدَ إلى مستويات ثلاثة: عامة وخاصة وجزئية.[2] فالمقاصد العامة هي المعاني التي لوحظت في جميع أحوال التشريع أو في أنواع كثيرة منها، كمقاصد السَّماحَة والتَّيسير والعدل والحرِّية.[3] وتشمل المقاصد العامة الضرورات المذكورة آنفاً. والمقاصد الخاصة مصالح ومعانٍ لوحظت في باب من أبواب التشريع المخصوصة، مثل مقصِد عدمِ الإضرارِ بالمرأةِ في بابِ الأسرة، ومقصِدِ الرَّدْعِ في باب العقوبات، ومقصِد منعِ الغَرَرِ في باب المعاملات المالية، وهكذا. والمقاصد الجزئية عرفت بمعنى الحِكَمِ والأسرارِ والأغراضِ التي راعاها الشارع في

---

[1] مثلاً: الجويني، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي. **غياث الأمم في التياث الظلم**. تحقيق: عبد العظيم الديب، دولة قطر: وزارة الشؤون الدينية، ١٤٠٠هـ، ص٢٥٣. الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. **المستصفى**. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ. ج١، ص١٧٢. أيضاً: الرازي، محمد بن عمر بن الحسين. **المحصول**. تحقيق: طه جابر العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ، ج٥، ص٢٢٢، وفي: الآمدي، علي بن محمد أبو الحسن. **الأحكام**. تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، ج٤، ص٢٨٦. الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي الحنبلي. **التعيين في شرح الأربعين**. بيروت: مؤسسة الريان، ١٤١٩هـ، ص٢٣٩. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الذخيرة**. تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب، ١٩٩٤م، ج٥، ص٤٧٨.

[2] انظر: جغيم، نعمان. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**. الأردن: دار النفائس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، ص٢٦-٣٥، وفيه تقسيمات متعددة تبعاً لاعتبارات مختلفة.

[3] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص١٨٣.

حكمٍ بعينه متعلِّق بالجزئيات،[1] كمقصِد تَوَخّي الصدق والضبط في مسألة عدد الشهود وأوصافهم، أو مقصِد رفع المشقة والحَرَج في الترخيص بالفطر لمن لا يُطيق الصَّوم، أو مقصِد التكافلِ بين المسلمين في عدمِ إمساكِ لحومِ الأضاحي، وهكذا.

ونجد عند المعاصرين محاولات اجتهادية تضيف أنساقاً مقاصدية جديدة. فالطاهر ابن عاشور قد أَوْلَى "المقاصد الاجتماعية" اهتماماً خاصاً ظهر في النسق الذي اقترحه، فجعل المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة، واعتبر من المقاصد الأساسية للشريعة مراعاة الفطرة والسماحة والحرية وغيرها من الأهداف العامة، وقسَّم كلاً من هذه المقاصد إلى جانبٍ خاصٍّ بالفرد وآخر خاصٍّ بالأمة، وجعل ما هو خاصٌّ بالأمة في مستوى أعلى من ما هو خاصٌّ بالأفراد.[2] بل وأضاف الطاهر ابن عاشور إلى ما ذكره القرافي في فروقه حول تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم[3]-

---

[1] جغيم. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**. مرجع سابق. ص٢٨.

[2] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص١٨٣ وما بعدها.

[3] القرافي. أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي. **الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق**. تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ج١، ص٣٥٧. وهو فرق استشهد به عدد كبير من العلماء المعاصرين في مواضع شتى من كتاباتهم عن مقاصد الشريعة. قال القرافي في فروقه: "الفرق السادس والثلاثون: بين قاعدة تصرفه ﷺ بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالإمامة ... تصرفاته بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً على الثقلين إلى يوم القيامة ... [أما] بعث الجيوش ... وصرف أموال بيت المال ... وتولية القضاة والولاة العامة وقسمة الغنائم وعقد العهود ... فهذا هو شأن الخليفة والإمام الأعظم، فمتى فعل ﷺ شيئاً من ذلك علمنا أنه تصرف فيه بطريق الإمامة دون غيرها".

أضاف مقاصد بمعنى "انتصاب الشارع للتشريع"، أي قصد الرسول صلى الله عليه وسلم التشريع دون غيره من الأحوال كالنصيحة، والمصالحة، والتأديب، والفتوى، والهَدْي، وتعليم الحقائق العالية، والإشارة على المستشير، حسب تعبير ابن عاشور.[1]

وأما السيد رشيد رضا، فقد استقرى مقاصد القرآن في مستوى واحد ومجالات متعددة، وهي إصلاح أركان الدين، وبيان ما جهل البشر من أمر النبوة، وبيان أن الإسلام دين الفطرة والعقل والعلم والحكمة والبرهان والحرية والاستقلال، والإصلاح الاجتماعي الإنساني السياسي، والتكاليف الشخصية من العبادات والمحظورات، والعلاقات الدولية في الإسلام، والإصلاح المالي والاقتصادي، ودفع مفاسد الحرب، وإعطاء النساء حقوقهن، وتحرير الرقاب من الرق.[2] واستقرى الدكتور طه جابر العلواني من القرآن الكريم مقاصد وضعها في أصل نسق مقاصدي وسماها "المقاصد الشرعية العليا الحاكمة"، وهي التوحيد والتزكية والعمران.[3] وقد عرض الدكتور القرضاوي في كتابِه (كيفَ نتعامل مع القرآن الكريم) سبعةَ مقاصد – أيضاً في مستوى واحد– وهي: تصحيح العقائد في التصورات للألوهية والرسالة والجزاء، وتقرير كرامة الإنسان وحقوقه، والدعوة إلى عبادة الله، وتزكية النفس البشرية وتقويم الأخلاق، وتكوين الأسرة الصالحة وإنصاف المرأة، وبناء الأمة

---

[1] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق.

[2] رضا. محمد رشيد. **الوحي المحمدي ثبوت النبوة بالقرآن**. مؤسسة عز الدين، الطبعة الأولى، د.ت.

[3] راجع: العلواني. طه جابر. **مقاصد الشريعة**. دار الهادي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م. ص١٣٣–١٥٤.

الشهيدة على البشرية، والدعوة إلى عالم إنساني متعاون.[1] ولكن الشيخ محمد الغزالي رحمه الله[2] مال إلى أن المقاصد ليست منظومة هرمية تنقسم فيها المقاصد إلى أعلى وأدنى، وإنَّما منظومة دائرية تتشابك فيها علاقات المقاصد المختلفة بعضها ببعض.

ولعلي أضيف -فيما يظهر لي- أن المقاصد منظومةٌ معقدةٌ تعقيد التصور الإنساني نفسه، لا على نسق أوليّ بسيط مثل الهرم أو الشجرة أو الدائرة، فهي إذن -بالتعبير المنظومي المعاصر- أقرب ما تكون لما يعرف بالمنظومة الشبكية المتعددة الأنساق والأبعاد. أي إنه يمكن النظر إليها من بُعدِ الضروراتِ والحاجياتِ والتحسينياتِ على نَسَقٍ هرميٍ، تحتل فيه الضرورات قاعدة الهرم والحاجيات وسطه والتحسينيات قمته، ويمكن أيضاً النظر إليها من بُعد العامّ والخاص والجزئي على نسق هرمي مقلوب، تحتل فيه الجزئيات أسفل الهرم المقلوب، وتُبنى عليها أبواب الخصوصيات، ثم تُبنى العموميات على الخصوصيات، ويمكن كذلك النظر إليها من بُعد الأسس، على نسق شجري تحتلُّ الأسس فيه موقع الساق من الشجرة والتفاصيل موقع الفروع، كأسُسِ رشيد رضا العشرة أو أسُس القرضاوي السبعة أو أسُس العلواني الثلاثة، وكل ذلك جائز في التصور، وكله عليه من الاستقراء أدلة، ولا يلزم من صحة أحد الأنساق المذكورة بطلان الآخر.

---

[1] القرضاوي. **كيف نتعامل مع القرآن الكريم؟**. مرجع سابق.

[2] نقله عنه الدكتور فؤاد أبو حطب في سمنار "الأولويات الشرعية" بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٢/٥/١٩٩١) بالقاهرة، واختاره بعض الباحثين. انظر: عطية. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. مرجع سابق. ص٤٥.

ولكن، هل يعني ذلك أن الشارع عز وجل لم يرتب المقاصد ترتيباً معيناً في نسق تنتظم فيه؟ والجواب أن الترتيب والتنظيم والإبداع في خَلْقِ كل شيء وفي تشريع كل شيء عقيدة نؤمن بها، ولكنَّ إدراكَ المجتهدين لكل أبعادِ هذا الترتيبِ المنتظم -الذي قدْ يكون أعقد بكثيرٍ من أنساقِنا الأوليةِ البسيطةِ- أمرٌ آخر. ومثال ذلك الكونُ المرئيُّ، وقد خلقه الباري تعالى بإبداع ونظام وإحكام وتَوَازُن وما له من فطور، وكلُّ مسلمٍ يؤمن بذلك. ولكنَّ محاولاتنا -نحن البشر- لاكتشاف هذا النظام وسَبْرِ أغواره كلَّها ناقصة، وهذا ما تثبته الأيام. فعلى مدار التاريخ، كلَّما تصور علماء الطبيعة نظاماً في مجالٍ ما نتيجة اكتشافٍ ما، جاء بعد ذلك بزمن -طال أم قَصُر- اكتشافٌ آخر ليعلِّمنا أن التصور السابق كان صحيحاً جزئياً فقط، وأنَّ درجةً أكبر من التعقيد قد تقتربُ بنا من "حقيقة" النظام الكوني، وما أدراكَ ما حقيقةُ النظام الكوني! ويبدو لي أن المقاصدَ لا تخرج عن هذا المثال. نعم، لا بُدَّ للمقاصد من حَصْر وهَيكل ونَسَق، ولكنّ ما تصل إليه عقول العلماء من أنساق هو اجتهادٌ يقبل التطوير دائماً، ولا يَلْزَمُ أن يكون هو حقيقةَ الشرع كلَّها.

الاجتهاد في المصطلح المقاصدي

أما من حيث المصطلح، فهناك من يرى الإبقاء على المصطلح المقاصدي الأصيل، كما استقر في نظرية الإمامين الغزالي والشاطبي، مع إعادة تفسير المقاصد تفسيرات معاصرة، وفي هذا "حماية" للمصطلح الإسلامي من المصطلحات "الغير إسلامية"،

التي تحمل معها دلالاتها وظلالها وخلفياتها التاريخية الغربية عن الإسلام. فمثلاً، كتبَ الدكتور يوسف القرضاوي يفسر حفظ العقل تفسيراً معاصراً: "أرى أن حفظ العقل يتم في الإسلام بوسائل وأمور كثيرة، منها .. فرض كل علم تحتاج إليه الأمة في دينها أو دنياها فرضَ كفاية، وإنشاء العقلية العلمية التي تلتمس اليقين وترفض اتباع الظن أو اتباع الهوى، كما ترفض التقليد للآباء وللسادة الكبراء، أو لِعَوام الناس .."[1].

وهناك من رأى إعادة نحت المصطلح، وفي هذا تجاوز لظروف وعصر المصطلح القديم وفتح لباب مواجهة قضايا العصر من خلال المقاصد، بل والحوار مع "الآخر" الذي يستخدم هذه المصطلحات. ومثال ذلك مصطلح "الحرية"، الذي أدخله الطاهر ابن عاشور وغيره من المعاصرين في مقاصد الشريعة العامة، وهو مصطلح نُحت حديثاً نظراً لأن "تشوف الشارع للحرية" الذي ذكره الفقهاء إنما ذكروه في سياق الحرية بمعنى العتق وليس بالمعنى المعاصر الذي كتب عنه ابن عاشور وضرب مثالاً له "حرية الاعتقادات"[2].

---

[1] القرضاوي، يوسف. **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**. القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م. ص٧٥.

[2] راجع: ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص٢٩٢، القرضاوي. "بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية". مرجع سابق. عطية. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. مرجع سابق. ص١٧١-١٧٢، و عبد الفتاح. "نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي"، و خسروشاهي. "حول علم المقاصد الشرعية وبعض أمثلتها التطبيقية".

وأياً كان الشأن في هذا الخلاف، فالاجتهاد في تجديد المصطلح المقاصدي -نحتاً أو تفسيراً- له أثر إيجابي في تفعيل المقاصد الشرعية في واقع الحياة وفي قضايا العصر. والأمثلةُ التاليةُ تعبِّر عن هذا الاجتهاد -بنوعيه- في مصطلحات الضرورات الشرعية.

ذكر أبو الحسن العامري "مَزْجَرَةَ هَتْكِ السِّتْر" التي شرع لها حد الزنى في سياق إرهاصته المبكرة بالضرورات الخمس في كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام".[1] ثم اختار إمام الحرمين الجويني في "برهانه" تعبير "عصمة الفروج" للتعبير عن نفس المعنى، ثم استخدم أبو حامد الغزالي تلميذ الجويني في "مستصفاه" تعبير "حفظ النسل"، وهو التعبير الذي تبناه الشاطبي في "موافقاته". أما الطاهر ابن عاشور، فقد قدم إبداعاً نوعياً حين كتب عن النظام الاجتماعي في الإسلام في إطار غايات الشريعة وأهدافها، وكان رائداً في هذا المقام للمعاصرين،[2] حيث أدرج الأسرة الصالحة في مقاصد الشريعة الإسلامية بشكل مباشر. ويعكس ذلك المصطلح رؤيةً للمجتمع تظهر فيها الأسرة على أنّها وحدةُ بنائه الأساسية، وهي رؤيةٌ تختلف عن الرؤية التقليدية. وهذا لا يعني أن تُلغى "مزجرة هتك الستر" أو تسقط "عصمة الفروج" أو يُتناسى "حفظ النسل"، وإنما يعني أن يكون تحقيق هذه المصالح الفردية والجماعية جزءاً ونتيجة لبناء الأسرة وفي إطارها، وهو أَوْلَى. ولا يخفي أن إعطاء هذه الأولوية لمصلحة الأسرة يعزِّزُ

---

[1] العامري، أبو الحسن الفيلسوف. **الإعلام بمناقب الإسلام**. تحقيق ودراسة: أحمد عبد الحميد غراب، القاهرة: دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م، ص١٢٥.

[2] القرضاوي، يوسف، "بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، دراسة في فقه مقاصد الشريعة"، **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**، تحرير: محمد سليم العوا. لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦م. وقد ذكره من قبل في كتابه: **كيف نتعامل مع القرآن**. القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

من حقوقِ المرأة -التي تحتاج إلى دعم إذا ما استقرَيْنا الواقعَ المعاصر- وحقوقِ الأولاد الذين هم عماد مستقبل المجتمع والأمة، ويحميهم جميعاً من التعسف والبخس. وبهذا التطوير للمصطلح المقاصدي تُوظَّف الشريعة في خدمة قضايا الأمة ومصالحها المعاصرة.

وتكلم العامري عن مقصِد سماه "مَزْجَرَةَ أَخْذِ المال" التي شُرِعَتْ لها حدود السرقة والحِرابة، وذلك أيضاً في سياق إرهاصته المبكرة بالضرورات الخمس. ثم كان تعبير إمام الحرمين في نفس المعنى عن مفهوم آخر من مفاهيم العصمة، وهو "عصمة الأموال". ثم طوَّرَ أبو حامد الغزالي ذلك المعنى في مستصفاه إلى جزء من نظرية الحفظ عنده وسماه "حفظ المال"، وأصَّل الشاطبي لنفس المعنى في موافقاته. أما في العصر الحديث، فقد توسع مفهوم المال ليشمل مفهوم الثروة والقيمة التي ترتبط بالاقتصاد المحلي والدولي. وعبرت عن هذا التطور نظريات "الاقتصاد الإسلامي" التي زاد البحث العلمي الجاد فيها خاصة في العقود الثلاثة الأخيرة بعد ظهور مشاريع البنوك الإسلامية. ثم حدث تطور نوعي في تناول مقصد حفظ المال عند بعض المعاصرين، وأصبح مفهوماً اقتصادياً استقرى السيد هادي خسروشاهي -مثلاً- من أجله من نصوص الكتاب والسنة، ما يُلزم الدولة بتحقيق التكافل والتعادل والتقريب بين الطبقات، بالإضافة إلى ما يحفظ أموال الأفراد من الاعتداء والغصب -وهو المفهوم الأساسي.[1]

---

[1] هادي خسروشاهي، "حول علم المقاصد الشرعية وبعض أمثلتها التطبيقية". تحرير: محمد العوا، لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦م.

وحفظ النفس وحفظ العرض أيضاً من المصطلحات التي عبَّرت عن تصوُّر لقيم أساسية أعربت عنها كل أجيال المقاصديين. والمصطلحات التي استخدمت في هذا الباب هي: "حفظ النفس" و"مَزْجَرَة قتل النفس" و"حفظ العرض" و"مَزْجَرَة ثلب العرض" و "حفظ النسل" -عند من ضَمَّ حفظ العرض إلى حفظ النسل في التقسيم مثل الجويني والغزالي والشاطبي. وتعبير "النفس" قد ورد بوضوح في القرآن الكريم ولكن لم يرد فيه تعبير "العرض"، إلا أنه ورد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل: "كل المسلم على المسلم حرام: دَمُهُ وعِرْضُهُ ومالُه،" و"إنَّ دماءَكم وأعراضَكم وأموالَكم حرامٌ عليكم."[1] وأما المعاصرون فقد شاع بينهم في معرض الحديث عن حفظ النفس والعرض مصطلح "حفظ الكرامة البشرية" كنوع من التجديد أو التفسير لهذين المصطلحين.[2] ومفهوم الكرامة البشرية لصيقٌ بمفهوم "حقوق الإنسان" الذي تَصَوَّرَهُ أيضاً كثير من المعاصرين في تنظيرهم للمقاصد

---

[1] مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤، وصحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. مصطفي ديب البغا) ج١، ص٣٧.

[2] القرضاوي، يوسف. **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**. القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م. ص٧٥. عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، و بدمشق: دار الفكر، ٢٠٠١م ص١٠١. الكيلاني، عبد الرحمن. "القواعد الأصولية والفقهية، وعلاقتها بمقاصد الشريعة الإسلامية". **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**. تحرير محمد العوا، لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦م.

الشرعية في نفس السياق.[1] وهذه آلية أخرى لتفعيل المقاصد تفعيلاً يمس مشاكل الناس ويتعامل مع واقعهم. إلا أنني أرى أنّ من الضروري أن تُبْحَثَ مسألة حقوق الإنسان بشكل مفصل قبل إدماجها بالمقاصد الشرعية، حتى يُفرَّق بين ما يدعو إليه الإسلام من حقوق للإنسان تتفق فعلاً مع المبادئ (الأساسية) لحقوق الإنسان العالمية، وبين بعض التفسيرات والإلحاقات لهذه الحقوق في بعض المجتمعات، والتي قد تختلف جذرياً مع ثوابت الرؤية الإسلامية. فمفهوم الحرِّية مثلاً يختلف عن مفهوم الحرية عند بعض الأوروبيين مثلاً، ذلك الذي قد تتعدى فيه حريّة التعبير إلى حريّة الإهانة والسخرية، وحريّة اختيار الأزواج إلى حريّة الشذوذ أو الخيانة، وحريّة التصرف في البدن إلى حريّة قتل المرء نفسه أو تعاطي المخدرات. وعليه، فالأمر يحتاج إلى تحقيق حتى لا تفسَّر مفاهيم حقوق الإنسان بما يتناقض مع معايير الإسلام وثوابته، وحتى لا يطلق "مقصد حفظ حقوق الإنسان" على عواهنه ويساء استغلاله.

وقد مر حفظ العقل بتطور مماثل على مدار الأجيال، من التركيز على حد الخمر فقط لكونها مُذْهِبَةً للعقل، إلى توسيعِ ذلكَ المفهوم حتى يَشْمَل كل ما يتصل بالعقل من علم وفكر. فمن الجيل الجديد من المقاصديين، كتَبَ الدكتور سيف عبد الفتاح: "حفظُ العقل ضرورةٌ من ضرورات العمران .. حفظ العقل من كل ما يسلبه من أفكار وتسميم وغسيل مخ، وحفظه من كل ما يُذهبه لهو تعبير عن الحفظ الأساسي اللازم لكي يمارس العقل وظيفته وفاعليته في تحرك إمكانات تسكين عناصر متعددة ضمن حياتنا المعاصرة (هجرة العقول - عقلية القطيع والعوام - غزو العقول -

---

[1] مثلاً: عطية. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. مرجع سابق. ص١٧٠.

استلاب العقول ...)".[1] فيظهر هنا مثلاً تأثير الخلفية السياسية والاقتصادية في توظيف مفهوم حفظ العقل لمنع "هجرة العقول"، كما دعا الدكتور سيف، وقس على ذلك.

والمثال الأخير الذي يوضح التطور المعاصر في المصطلح المقاصدي هو مفهوم حفظ الدين، الذي بدأ بدوره معبراً عن "مَزْجَرَةِ خَلْعِ البَيْضَة" بتعبير العامري الذي ارتبط بما يسمى بحد الرِدَّة، وانتهى بمصطلح "حِفْظ الدين" عند كل العلماء الذين كتبوا عن المقاصد من بعد، مستندين لا إلى ما يسمي بحد الردة فحسب، ولكن بناء على حفظ العقائد والعبادات وغيرها من أصول الإسلام. ونشهد الآن ما يمكن أن نطلق عليه تحولاً جذرياً في تفسير هذا المفهوم، حيث يعاد تفسير "حفظ الدين" ليشمل كل الديانات بناء على مبدأ ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦). وبذلك يتحول حفظ الدين من مبدأ يقوم عليه "حد الردة" إلى مبدأ يضمن كفالة الحريات الدينية بالمعنى المعاصر، للمسلمين وغير المسلمين، أو"حرية الاعتقادات" على حد تعبير شيخ الزيتونة ابن عاشور، كما مر.[2]

---

[1] عبد الفتاح، سيف. "نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي". **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**. تحرير: محمد سليم العوا. لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦م.

[2] راجع: ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص٢٩٢، القرضاوي. "بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية". مرجع سابق. عطية. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. مرجع سابق. ص١٧١-١٧٢، و عبد الفتاح. "نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي"، و خسروشاهي. "حول علم المقاصد الشرعية وبعض أمثلتها التطبيقية".

كل هذه الاجتهادات المقاصدية المعاصرة تحتاج إلى مزيد من البحث حتى تُوصل علاقاتها بالنصوص الشرعية وترتبط مآلاتها بواقع المسلمين وما يصلحهم في هذا الزمان في مختلف جوانب التنمية البشرية.[1]

الجزء الثاني: الاجتهاد المقاصدي في نظريات الأصول

انتقد الشيخ الطاهر بن عاشور عِلمَ أصول الفقه في تطوره التاريخي، واصفاً إياه "بالغفلة عن مقاصد الشريعة"،[2] وكتب أن "معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكِّن العارف بها من ... تأييد فروعٍ انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول".[3] وقد وافق عددٌ من العلماء المعاصرين الشيخَ ابن عاشور في نقده هذا.[4] فمثلاً، كتب الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه عن الشافعي أن "علماء

---

[1] عودة، جاسر. **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها**. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦م.

[2] ابن عاشور، محمد الطاهر. **أليس الصبح بقريب؟** تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٨٨م، ص٢٠٤.

[3] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص١١٨.

[4] انظر أمثلة في: الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام - قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**. سلسلة دراسات إسلامية، لبنان: دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، ص٤٦٨-٤٧١.

الأصول من لدى الشافعي لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة ... فكان هذا نقصاً واضحاً في علم أصول الفقه، لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه".[1]

وكتب الشيخ عبد الله دراز في مقدمة شرحه لموافقات الشاطبي أن الفقهاء أغفلوا علم أسرار الشريعة ومقاصدها إغفالاً،[2] "مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جُلبت إلى الأصول من علوم أخرى".[3]

وتبع هذا النقد محاولات منهجية لتجديد أصولي المعاصر عن طريق المقاصد كان من أبرزها توظيف المقاصد في "توسيعِ القياس" و"إخراجِه من الجزئيةِ إلى الكلية"، وما شابه ذلك من المصطلحات. وهذه الأطروحات في التجديد قد بَنَت على ما نبه عليه أئمة الأصول من قديم، من مراعاة للمصالح الكلية في الاجتهاد، وهو ما عبَّر عنه الإمام الجويني بالقياس الكلي،[4] وما عبَّر عنه الإمام الشاطبي بثبوت القواعد الكلية في مقابل آحاد الجزئيات.[5] أما في البحث المعاصر، فقد اقترح الدكتور حسن الترابي ما أسماه "القياس الواسع"، وهو: "أن نتسعَ في القياس على الجزئياتِ، لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جُمْلَتِها مقصداً معيناً من مقاصد الدين أو مصلحةً

[1] المرجع السابق.

[2] الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج١، ص٥.

[3] المرجع السابق.

[4] الجويني، **البرهان**، ج ٢، ص٥٩٠.

[5] الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج٢، ص٦١ وما بعدها.

معينةً من مصالحه، ثم نتوخَّى ذلك المقصد حيثما كانت الظروف والحادثات الجديدة، وهذا فِقْهٌ يقرِّبنا من فقه عمر".[1] ودعا الدكتور حسن جابر إلى منهج تحكم فيه كليات المقاصد على جزئيات الفقه.[2] وأصّل الدكتور طه جابر العلواني لما أسماه بفقه المقاصد الذي: "ينطلق من منهج استقرائي شامل، يحاول الربط بين الأحكام الجزئية وصياغتها في قانون عام، دلَّت على اعتبار الشرع له الكثير من الأدلة، وتضافرت عليه العديد من الشواهد، وبذلك يُعتبر هذا القانون الكلي مقصِداً من مقاصد الشريعة، فيتحوَّل إلى حاكم على الجزئيات قاض عليها بعد أن كان يستمدُّ وجودَه منها".[3] ورفض الدكتور محمد سليم العوا تسميةَ تصرُّفاتِ الصحابة -التي نذكر بعضها لاحقاً- تغييراً للأحكام، وفضَّل تسميتها "اتّباعَ رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في إِدَارةِ الأحكامِ على المَصَالحِ، والعملِ بِها ما أدَّت إلى تحصيلِ مقصودِها".[4]

وفي ضوء هذه الاجتهادات، نتدارس طرقاً للاجتهاد المقاصدي في مجالين من مجالات الأصول الهامة، ألا وهما الدلالة وحل التعارض.

---

[1] الترابي. **قضايا التجديد**. مرجع سابق. ص١٦٦-١٦٧.

[2] جابر، حسن. **المقاصد الكلية للشرع والاجتهاد المعاصر**. بيروت: دار الحوار، ٢٠٠١م، الباب الأول.

[3] العلواني. **مقاصد الشريعة**. مرجع سابق. ص١٢٤-١٢٥.

[4] العوا، محمد سليم (وآخرون). **السنة التشريعية وغير التشريعية**. القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠١م، ص ٧١.

أولاً: الدلالة

تقف المناهج المعاصرة موقفين متناقضين من قضية الدلالة، بين الاقتصار على دلالات ألفاظ النصوص وبين إهمال النصوص جميعاً من باب "التأرّخ". أما دلالة العبارة –حسب تعبير الأحناف ومن تبعهم- أو دلالة الصريح أو المنطوق –حسب تعبير الشافعية ومن تبعهم- فهي ملزمة للمكلف ما لم يرد نص بتخصيص أو نسخ، على تفصيل في ذلك عند مذاهب الأصول.[1] وأوضح أنواع الألفاظ هو اللفظ المحكم، ثم يليه النص (أو الظاهر)، ثم اللفظ المفسر (ووضوحه حسب ما يفسره). ولكن الاقتصار في استنباط الأحكام على هذه الدلالات المذكورة ووضع اللفظ المفسر (أي الذي يحتاج إلى ما يفسره) في آخر قائمة الألفاظ من حيث وضوحها، حدّ من مدى الاجتهاد. وصدقت مقولة شيخ الزيتونة الطاهر ابن عاشور إن الأصوليين "قَصَرُوا مباحثَهم على ألفاظ الشريعة".[2]

وأما التَّأَرُّخ[3] فهو مفهومٌ ظهر في اتجاهات "ما بعد الحداثة" الفلسفية، يفصل "بين الدال والمدلول" عن طريق ربط النصوص المكتوبة أياً كانت كلياً وجزئياً بسياقها

---

[1] راجع مثلاً: حسب الله، علي. **أصول التشريع الإسلامي**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤م.

[2] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص١١٨.

[3] بالإنجليزية: historicism

التاريخي، وبما يطرأ على هذا السياق من تطور تاريخي.[1] وقد طبق الألسنيون المعاصرون هذا المفهوم لتحقيق ما أسموه "بتفكيك النص"،[2] مقدساً كان أو غير مقدس، أي عن طريق تحليل الإطار الثقافي والتاريخي للألفاظ. وتبعهم في ذلك مسلمون دعَوا إلى مدرسة تَأَرُّخية إسلامية، تسقط وتنهي ما أسموه بسلطة النص.[3] ورأوا أنه لا ينبغي الالتزام بالتفسير التقليدي للنصوص ولا إعادة تفسيرها حسب العصر لأن ذلك عندهم يعزز "الأصولية المبنية على النص".[4] بل دعا بعضهم إلى

---

[1] Winquist and Taylor، *Encyclopedia of Postmodernism*، p.١٧٨. أما "ما بعد الحداثة" (postmodernism) فهي مدرسة فلسفية معاصرة اختلفت الآراء في تعريفها بين "اللاعقلانية" و"فسيفساء الأضداد" و"المدرسية الشكية الجديدة".

[2] التفكيك (deconstruction)هو مصطلح استحدثه جاك دريدا (وهو فيلسوف فرنسي يهودي "ما بعد حداثي"، من أصل جزائري) في الستينيات من القرن العشرين للتخلص – حسب رأيه– من كل تمحور أو تمركز حول أي سلطة كانت سواء كانت لنص، أو لدين، أو لجنس، أو لأشخاص. راجع: Taylor، V. and Winquist، C. ed. *Encyclopedia of Postmodernism*. New York: Routledge، ٢٠٠١

[3] Abu Zaid، Nasr Hamed "Divine Attributes in the Qur'an،" in *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*، ed. John Cooper، Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud (London: I.B.Tauris، ١٩٩٨).

[4] Ebrahim Moosa، "The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law،" *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*، no. ١ (fall/winter) (٢٠٠٢).

استبدال المفاهيم (التَّأَرْخيَّة) مثل الجنة والنار والآخرة بمفاهيم الحرية والطبيعة والعقل.[1] (!)

وإذا كان لمفهوم التَّأَرُخِ المجرَّد وجاهةٌ من الناحية الفلسفية، فإن الخطأ الذي وقع فيه "المُتَأَرِّخون" هو قياس النصوص والمؤلفات البشرية التي هي فعلاً محصِّلة الثقافات والتصوُّرات المتغيرة، على النص الإلهي الذي يختلف في مصدره ومقاصده عن مصادر ومقاصد البشر. وبالتالي فمفهوم "تأرخ القرآن" لا يتفق -في رأينا- مع الإيمان بقداسة كلام الله ووحيه المباشر إلى نبيه صلى الله عليه وسلم. ومآلُ هذا المفهوم هو فقدانُ الأمة لمصدرها المعرفي الرئيسي، وسقوطها في شَرَكِ الانقياد الأعمى لغيرها من الأمم.

والمقاصد الشرعية تعزز من مفاهيم العقل والعدل والعلم والحرية (التي ينادي بها الناس جميعاً)، ولكنها لا تضعها في وضع مناقض أو متحدٍّ لمفاهيم الإيمان والعبادة والجنة والنار وغيرها من لوازم الإسلام، وهي لا تُماري في "سلطة النص"، ولكنها تحقق مناط النص في موضعه الصحيح تبعاً لمقصود الشارع الحكيم. المقاصد الشرعية -إذن- يمكن أن تقدم منهجاً وسطاً في فهم دلالات النصوص يوازن بين الاقتصار على مدلولات الألفاظ وبين تأرّخها. والأمثلة التالية توضح هذا المنهج.

---

[1] حنفي، حسن، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٢م، ص١٠٨.

دلالة "لا يصلّين أحد العصر إلا في بني قريظة"

ورد في الصحيحين وغيرهما عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: "قال النبي صلى الله عليه وسلم لنا لما رجع من الأحزاب: لا يصلِّينَّ أحدٌ العصرَ إلا في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي! لم يُرِدْ منا ذلك [أي أنه أراد الإسراع]. فذُكِر للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنِّف واحداً منهم".[1] وفي رواية مسلم: "وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن فاتنا الوقت".[2]

هذا الحديث أصلٌ في مسألة جواز استنباط مقصِد (جزئي) من نص شرعي بالظن الغالب، بل وجواز إدارة الحكم العملي مع هذا المقصِد المستنبط وإن خالف دلالة الظاهر. فالصحابةُ الذين قالوا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما قَصَدَ إلى الإسراع وليس إلى عين الصلاة في بني قريظة، خالَفوا دلالة الظاهر -وهي الأمر (الذي يقتضي الوجوب)- بصلاتهم في الطريق، والذين أصرُّوا على الصلاة في بني قريظة ولو بعد وقت الفريضة، استمسكوا بحرفية الأمر، ووكلوا القصد منه إلى الله

---

[1] البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير واليمامة، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ، باب صلاة الطالب والمطلوب، ج١، ص٣٢١.

[2] مسلم، ابن الحجاج أبو الحسين النيسابوري. **صحيح مسلم**. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث، د.ت. باب المبادرة بالغزو، ج٣، ص١٣٩١.

ورسوله. أما إقرارُ رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمل الفريقين، فهو أصلٌ ودليلٌ على جواز الأمرَيْن والمنهجَيْن.

وقد اختلفت تعليقات العلماء على هذا الحديث بحسب مذاهبهم الأصولية، وميلهم إلى إناطة الحكم بظاهر النص أو مقصِد النص. فجمهور العلماء يرجِّحون عمل الفريق الذي اعتبر مقصِد الأمر، ولخص ابن القيم رأيهم بقوله: "كلٌّ من الفريقين مأجورٌ بقصده، إلا أنّ مَنْ صلَّى حازَ الفضيلَتين: امتثال الأمر في الإسراع، وامتثال الأمر في المحافظة على الوقت ... وإنما لم يعنِّف الذين أخّروها لقيام عذرهم في التمسُّك بظاهر الأمر".[1] وعلى هذا فابن القيم جَعَلَ الإسراعَ -وهو المقصِد الذي فهمه بعض الصحابة من سياق الحديث لا من ظاهره- أمراً شرعياً في نفسه يجب الالتزام به، وجَعَلَ الذين تمسكوا بظاهر الأمر فقط معذورين باجتهادهم. أما الظاهرية فقد عبَّر عن رأيهم ابنُ حزم بتعليقه: "ولو أننا حاضرون يوم بني قريظة لَمَا

---

[1] رأي ابن القيم ذكره ابن حجر في: ابن حجر، العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. تحقيق: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج٧، ص٤١٠، وانظر أيضاً الآراء المماثلة في: ابن تيمية، أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، د.ت. ج٢٠، ص٢٥٢، وابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير ابن كثير**. بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ. ج١، ص٥٤٨، والشوكاني، محمد بن على بن محمد. **نيل الأوطار**. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م، ج٤، ص١١، وغيرهم.

صلينا العصر إلا فيها ولو بعد نصف الليل".[1] وهو رأيٌ يتفق مع منهجهم الأصولي في الاقتصار على ظواهر النصوص ولو على حساب مقاصدها وسياقها.

دلالة "ليس على المسلم في فرسه صدقة"

"روى عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرني عمرو بن دينار أن جبير بن يعلى أخبره أنه سمع يعلى بن أمية يقول: ابتاع عبد الرحمن بن أمية أخو يعلى بن أمية من رجل من أهل اليمن فرساً أنثى بمائة قلوص، فندم البائع، فلحق عمر فقال: غصبني يعلى وأخوه فرساً لي. فكتب إلى يعلى أن الحق بي، فأتاه فأخبره الخبر، فقال: إن الخيل لتبلغ هذا عندكم! ما علمت أن فرساً يبلغ هذا، فنأخذ عن كل أربعين شاة ولا نأخذ من الخيل شيئاً، خذ من كل فرس ديناراً. فقرَّر على الخيل ديناراً ديناراً".[2]

وقد كتب الدكتور القرضاوي في "فقه الزكاة" يقول: "إنَّ الزكاة إنما شُرِعَتْ لسَدِّ حاجة الفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل، ولإقامة المصالح العامة للمسلمين كالجهاد في سبيل الله وتأليف القلوب على الإسلام ... ومن المستبعد أن يكون الشارع

---

[1] ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري أبو محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة: دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، ج٣، ص٢٩١.

[2] السيواسي. **شرح فتح القدير**. مرجع سابق. ج٢، ص١٩٢، وكذلك: ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري. **التمهيد**. تحقيق: محمد بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف، ١٣٨٧هـ، ج٤، ص٢١٦.

قد قَصَدَ إلقاءَ هذا العبء على مَنْ يَملك خمساً من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسةَ أوْسُقٍ من الشعير ثم يعفي كبار الرأسماليين". ثم قال: "قصة عمر مع يعلى بن أمية لها في نظري أهميةٌ بالغةٌ في باب الزكاة. فقد دلَّ تصرُّف عمر رضي الله عنه على أن للقياس فيها مدخلاً وللاجتهاد مسرحاً، وأنَّ أَخْذَ النبيِّ ﷺ الزكاة من بعض الأموال لا يمنع مَنْ بَعْدَهُ أن يأخذوها من غيرها مما ماثلها، وأنَّ أيَّ مالٍ خطيرٍ نامٍ يجب أن يكونَ وعاءً للزكاة، وأنَّ المقادير فيها لا نصَّ فيه تخضع للاجتهاد أيضاً. هذا وقد أجاب الجمهور عن هذه القصة بأن ذلك اجتهادٌ من عمر، فلا يكون حجة".[1] وتشدد الظاهرية فحصروا الزكاة في الأصناف المذكورة في حديث رسول الله فقط ولم يعتبروا غيرها. قال ابن حزم: "لا زكاة إلا في ثمانية أصناف من الأموال فقط، وهي الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والإبل والبقر والغنم ضأنها وماعزها فقط ... وفيها جاءت السُنَّة ... ولا زكاة في شيء من الثمار ولا من الزرع ولا في غير ما ذكرنا ولا في الخيل ولا في الرقيق ولا في العسل ولا في عروض التجارة.. ".[2]

---

[1] القرضاوي، يوسف. **فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة** (أصله رسالة دكتوراه في جامعة الأزهر كلية الشريعة). القاهرة: مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة عشر، ١٩٨٥م، ج١، ص١٤٦ وص٢٢٩.

[2] ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري أبو محمد. **المحلى بالآثار**. تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت. ج٥، ص٢٠٩-٢١١.

وعلى هذا، فعمر لم يقتصر على دلالة ظاهر الحديث الذي رواه الجماعة "ليس على المسلم في فرسه صدقة"،[1] وهو -بتعبير الأصوليين- لفظ عام لم يخصصه شيء، ومحكم لم ينسخه شيء، وواضح لا يبهمه شيء، ومطلق لا يقيده شيء. وإنما فهم عمر رضي الله عنه المقصد الاجتماعي والاقتصادي من الزكاة وسعى لتحقيقه عن طريق المرونة في وعاء الزكاة حسب تغير البيئة وقيم الممتلكات. وهذا الاجتهاد يحقق أيضاً مقصد عالمية الشريعة. فالشريعة لم تنزل لبيئة العرب وحدها، وإنما نزلت لكل زمان ومكان.

دلالة "من قتل قتيلاً فله سلبه"

"عن أنس بن مالك أن البراء بن مالك حمل على مرزبان يوم الدارة فطعنه طعنة على قربوس سرجه فقتله، فبلغ سَلَبُه ثلاثين ألفاً. فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فقال لأبي طلحة: إنا كنا لا نُخَمِّسُ السَلَبَ وإنّ سَلَبَ البراء قد بلغ مالاً كثيراً ولا أراني إلا خَمَّسْتُه".[2] ولكنّ الفقهاء اختلفوا في تفسير فعل عمر رضي الله عنه، وقد رَصَدَ ابن رشد هذا الخلاف: "قال مالك: لا يستحق القاتل سلب المقتول إلا أن ينفله له الإمام على جهة الاجتهاد وذلك بعد الحرب، وبه قال أبو حنيفة والثوري، وقال الشافعي وأحمد وأبو ثور وإسحاق وجماعة من السلف: واجبٌ للقاتل؛ قال ذلك الإمام أو لم يقله". ثم علق ابن رشد: "وسبب اختلافهم هو احتمال قوله عليه الصلاة والسلام

---

[1] البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. باب ليس على المسلم في فرسه صدقة ج ٢، ص٥٣٢.

[2] ابن رشد، محمد بن أحمد القرطبي أبو الوليد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. بيروت: دار الفكر د.ت.، ج١، ص٢٩٠-٢٩١.

يوم حنين بعد ما برد القتال: من قتل قتيلاً فله سلبه، أن يكون ذلك منه عليه الصلاة والسلام على جهة النَّفْل أو على جهة الاستحقاق للقاتل".[1] ولفظ الحديث أيضاً عام لم يخصصه شيء، ومحكم لم ينسخه شيء، وواضح لا يبهمه شيء، ومطلق لا يقيده شيء، حسب تعبير الأصوليين.

ولكنّ عمر رضي الله عنه فهم دلالة قول النبي صلى الله عليه وسلم في إطار مقاصد الإمامة (التي ذكرها القرافي وفصّلها ابن عاشور، كما مر)، فنظر إلى المصالح والمفاسد وليس إلى ظاهر الدليل. فلو لم يخمّس هذا السلَب الكبير لضاع على المسلمين ثرواتٌ كبيرةٌ، ولقصد كل محارب ذوي الأسلاب الكبيرة فقط دون مَنْ سواهم ابتغاء عرض الدنيا، وهو ما يناقض أيضاً المقاصد الشرعية في باب الجهاد.

دلالة "والمؤلفة قلوبهم"

روى الجصاص في أحكام القرآن: "جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سَبْخَة، ليس فيها كلأٌ ولا منفعة، فإن رأيت أن تعطيناها. فأقطَعَها إياهما، وكتب لهما عليها كتاباً وأشهد -وليس في القوم عمر- فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما. فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما ثم تَفَلَ فمَحَاه، فتذمَّرا وقالا مقالةً سيئة، فقال: إنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألَّفكُما والإسلام يومئذٍ قليل، وإنَّ الله قد أغنى الإسلام!". ولكن بعضهم فهم من

[1] المرجع السابق.

هذا أن عمر قد "نَسَخَ الحُكْم".[1] ولكن ابنُ الهمام رَدَّ على القائلين بالنسخ في هذه المسألة بقوله: "العِلَّة للإعزاز، إذْ يُفعل الدَّفْعُ ليحصل الإعزاز، فإنما انتهى ترتُّبُ الحكم -الذي هو الإعزاز- على الدَّفْع- الذي هو العِلَّة. وعن هذا قيل: عدم الدَّفْعِ الآن للمؤلَّفة تقريراً لما كان في زمنه عليه الصلاة والسلام، ولا نَسْخ، لأن الواجب كان الإعزاز، وكان بالدفع، والآن هو في عدم الدفع".[2] ورغم تأييدي لرأي ابن الهمام أن دعوى النسخ باطلة (لأنه لا نسخ بعد عصر الرسالة على أية حال)، إلا أن الإعزاز هنا مقصِد وليس علة، حسب التعريف الأصولي للعلَّة بأنها "وصف ظاهر منضبط"، لأن الإعزاز وصفٌ متغيرٌ بتغيُّر الأحوال، وبالتالي فهو غير منضبط. وعلى هذا فعمر رضي الله عنه قد فهم علة النص ودلالة الآية من خلال المقصد، لأنه اعتبر الظروف التي تغيرت، فأصبح تَقَوِّي المسلمين بهؤلاء المؤلَّفين غير مطلوب (في زمانه).

دلالة "وإن في النفس الدية مئة من الإبل"

وقد التزم عمر رضي الله عنه المنهجَ نفسَه في مسألة الدية، التي ورد فيها نص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو الحديث الصحيح: "وإن في النفس الدية مئة من

[1] السيواسي، كمال الدين بن عبد الواحد. **شرح فتح القدير**. بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، د.ت.، ج٢، ص٢٦٠.

[2] المرجع السابق.

الإبل"، الذي ذكره الحاكم في مستدركه،[1] وهو ما يعني –إذا اعتبرنا دلالة العدد دون غيرها– ثبوت هذه الدية أبداً. ولكنّ عمر ثبّت القيمة وغيّر النوع، بحسب نوع المال السائد في البقاع المختلفة، فحكم بالإبل في الجزيرة العربية، ولكنه حكم بما يساوي قيمتها من ذهب في الشام ومصر، ومن وَرِق في العراق.[2] وفي هذا مراعاةٌ لبعد المكان في الأحكام الشرعية مع الحفاظ على القِيَمة المقدَّرة دون حرفية النوع المذكور في النص.

---

[1] الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. **المستدرك على الصحيحين**. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ج ١، ص٥٥٣.

[2] بلتاجي. **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**. مرجع سابق. ص١٩٠.

كانت هذه أمثلة قليلة تدل على ما ورائها. فالمقاصد تقدم منهجاً وسطياً يدور مع متغيِّرات الواقع في بُعْدَيْ الزمان والمكان. كتب الإمام الشاطبي يقول: "الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع، وهو الذي كان عليه السلف الصالح. فلينظر المقلد أي مذهب كان أجرى على هذا الطريق فهو أخلق بالإتباع وأولى بالاعتبار. وإن كانت المذاهب كلها طرقا إلى الله، ولكن الترجيح فيها لا بد منه لأنه أبعد من اتباع الهوى وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد. فقد قالوا في مذهب داود لما وقف مع الظاهر مطلقاً: إنه بدعة حدثت بعد المائتين، وقالوا في مذهب أصحاب الرأي: لا يكاد المغرق في القياس إلا يفارق السنة، فإن كان ثم رأي بين هذين فهو الأولى بالاتباع".[1] وبلغة العصر، فإن المنهجَ المقاصِدِيَّ الذي يتبناه هذا البحث هو المنهج الوسطيّ بين الاقتصار على حرفية الألفاظ وبين أصحاب التأرّخ.

[1] الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج٤، ص٢٦١.

ثانياً: حل التعارض

بين التعارض والتناقض

اتفق المنطقيون والأصوليون والمحدِّثون على تحديد نوعين مختلفين للتعارض، وإن اختلفت مسمياتهم لها، الأول هو التعارض في نفس الأمر،[1] ويُطلق عليه أيضاً التناقض المنطقي،[2] والتقابل المنطقي،[3] والتعارض الحقيقي،[4] والثاني هو التعارض في نظر المجتهد،[5] أو ذهن العالم،[6] ويطلق عليه أيضاً التعارض الظاهري،[7] والاختلاف.[8]

---

[1] الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج ٤، ص١٢٨.

[2] الغزالي. **المستصفي**. مرجع سابق. ج ١، ص٢٧٩.

[3] الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. **محك النظر**. مصر: المطبعة الأدبية، د.ت. ص٢٧.

[4] السوسرة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق. ص٥٩.

[5] الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج ٤، ص١٢٩.

[6] ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. مرجع سابق. ج ١٩، ص١٣١.

[7] زيد، مصطفي. **النسخ في القرآن الكريم**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٨٣هـ، ج ١، ص١٦٩.

[8] السيوطي. **تدريب الراوي**. مرجع سابق. ج ٢، ص١٩٢.

أما التناقض المنطقي في نفس الأمر، فعرَّفه السَّرخسي بقوله: "تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجبه الأخرى، كالحلّ والحرمة، والنفي والإثبات".[1] وهذا لا يجوز على النصوص الشرعية، سواء كتاب الله تعالى أو كلام رسوله، إلا ما قد يحدث من تناقض في روايات الحديث، "بما يحصل من خلل بسبب الرواة".[2] ومثال ذلك ما روته أم المؤمنين ميمونة: "تزوجني رسول الله ونحن حلالان"، على خلاف ما روى ابن عباس: "نكحها (أي ميمونة) وهو محرم"، وكالذي أخرجه أحمد أن رجلين دخلا على عائشة فقالا: "إن أبا هريرة يحدّث أن نبي الله كان يقول: إنما الطِيَرة في المرأة والدابة والدار". فقالت: "والذي أنزل القرآن على أبي القاسم ما هكذا كان يقول، ولكن كان نبي الله يقول: كان أهل الجاهلية يقولون: إنما الطيرة في المرأة والدار والدابة".[3] وهذا لا يحتمل إلا صحة إحدى الروايتين وعدم صحة الأخرى. ولكن هذا النوع من التناقض نادر وأثره في الفقه محدود.[4]

---

[1] السرخسي. **أصول السرخسي**. مرجع سابق. ج ٢، ص١٢.

[2] السبكي و ابنه، علي بن عبد الكافي و تاج الدين. **الإبهاج شرح المنهاج**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ، ج ٣، ص٢١٨.

[3] بدران، أبو العينين. **أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها**. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٤م، ص٦٩ و ١٣١.

[4] عودة، جاسر. **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها**. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦م. الفصل الثاني.

أما الغالبية العظمى من حالات التعارض التي لها أثر في الفقه فهي حالات تعارض ظاهري. وهو "ما يبدو لأفهامنا أنه تعارض، مع أنه ليس تعارضاً في الحقيقة".[1] وتعامل العلماء مع هذا النوع من التعارض باتباع طرق منهجية، رتبت على هيئة خطوات محددة اختلف العلماء في ترتيبها. وهذه الطرق هي: الجمع، والنسخ، والترجيح، والتوقف، والتساقط، والتخيير.

الجمع طريقة تبحث عن الفارق المنطقي الذي أدى إلى التعارض من اختلاف الظروف، أو الأشخاص، أو الأزمنة، أو غيرها من العوامل، وتفسير المتعارضين بناء على ذلك. والنسخ طريقة تبحث عن تاريخ الخبرين لتقديم آخرهما باعتباره ناسخاً، وإهمال أولهما باعتباره منسوخاً، أى لاغياً. والترجيح طريقة تبحث عن أصح الخبرين وأوثقهما، لتقديمه وإهمال الآخر لكونه "مرجوحاً"، وذلك من طرق عدة منها حال الرواة، وكيفية الرواية، ووقتها، ومتنها.[2] والتوقف طريقة يُقرُّ المجتهد فيها بالعجز عن حلِّ التعارض، فيتوقف عن الحكم بأي من الدليلين حتى يظهر وجه للجمع، أو الترجيح، أو النسخ.[3] والتساقط طريقة تسقط كلا الحكمين المتعارضين "لأن العمل

---

[1] زيد. **النسخ في القرآن الكريم**. مرجع سابق. ج ١، ص١٦٩. وراجع: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. **تأويل مختلف الحديث**. تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار الجيل، ١٣٩٣هـ. والشافعي، محمد بن إدريس. **اختلاف الحديث**. تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

[2] بدران. **أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها**. مرجع سابق. ص١١٨.

[3] حماد. **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**. مرجع سابق. ص١٢٧.

بأحدهما ليس بأولى من العمل بالآخر".[1] أو كما قال بعض الأصوليين: "تعارضا فتساقطا".[2] والتخيير طريقة تبيح للمفتي أن يفتي بهذا في وقت وهذا في وقت آخر.[3]

أما ترتيب العمل بهذه الطرق المنهجية فالخلاف فيه متشعب،[4] ولكن ظهر لنا -من استقراء حالات التعارض المتنوعة في مراجع الفقه- أن العمل بالتوقف والإسقاط والتخيير كان نادراً لأن هذه الطرق -من الناحية النظرية- دائماً كانت تأتي بعد الجمع والنسخ والترجيح. أما الأولى من هذه الطرق، فهي عند العلماء بين الجمع، وهو رأي الجمهور، والنسخ، وهو رأي الأحناف. ولكن الإحصاء لحالات التعارض في علم مختلف الحديث يظهر أن الجمع كان قليلاً -رغم أولويته نظرياً- وأن الفقهاء استخدموا النسخ أو الترجيح في غالب أحوال التعارض.

حل التعارض باعتبار المقاصد

ولكن المقاصد الشرعية -كما يرى كثير من المعاصرين- يمكنها أن تقدم منهجاً

---

[1] كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز البخاري ج ٣، ص٧٨.

[2] حماد. **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**. مرجع سابق. ص١٢٧.

[3] المرجع السابق

[4] انظر مثلاً: حماد. **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**. مرجع سابق. وخياط. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**مرجع سابق. والسوسرة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق.

للجمع بين المتعارض.[1] ونقدم في هذه المحاضرة المقترحين التاليين:

١. فهم تصرفات الرسول عن طريق ملاحظة المقاصد الضرورية.
٢. اعتبار مقصد سماحة الشريعة في التنوع والتدرج واعتبار العرف.

فهم تصرفات الرسول عن طريق ملاحظة المقاصد الضرورية

اشتهرت في كتب الأصول أمثلة لأحكام إباحة لثلاثة أمور اعتُبرت ناسخة لما قبلها من أحكام بالنهي تعارضت معها، حسب فهم كثير من الأصوليين، وهي: الانتفاع بلحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام، والانتباذ في كل وعاء إلا مسكراً، وزيارة القبور. وهذه أطراف من روايات الحديث المتعلقة بتلك الأحكام.

فقد روى مسلم في باب سماه: ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه إلى متى شاء، يقول صلى الله عليه وسلم: "إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا".[2] فرأى الجمهور في هذه

---

[1] راجع مثلاً: ابن بيه، عبد الله. **علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه.** لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦م. والريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي.** سلسلة الرسائل الجامعية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م

[2] مسلم. **صحيح مسلم.** مرجع سابق. باب ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه إلى متى شاء ج ٣، ص١٥٦١.

المسألة تعارضاً بين حكمي التحريم والتحليل، ولذلك قالوا بلزوم النسخ. إلا أن عائشة رضي الله عنها -مثلاً- لم تر في الأمر نسخاً، وأوضحت أن النهي لم يكن للتحريم وإنما كان القصد منه التوسعة ليس إلا، فقالت: "لم يكن حرَّمها، ولكنَّه أراد التوسعة على الدافّة التي قد دفّت عليهم".[1] وهذا نص صريح على أن النهي الأول لم يكن للتحريم رغم لفظ النهي، وأن قضية مرور ثلاثة أيام ليست هي العلة المقصودة، وإنما العلة كانت سد جوع بعض المسلمين المحتاجين، وهو نفسه مدار الأمر الإلهي المتعلق بالمسألة. قال تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ (الحج: ٢٨).

وإذا وسعنا مجال الاستنباط الفقهي ليمتد إلى ما وراء مذاهب النسخ ومسالك التعليل، وتفكرنا في المقصد الشرعي العام لروايات لحوم الأضاحي، وجدنا في هذه الأحاديث دلالة أن للإمام المسلم صلاحيات -بل واجبات- في اتخاذ تدابير من شأنها حفظ الضرورات الشرعية، مثل حفظ النفوس من ضرر الجوع عن طريق نشر معاني التكافل بين المسلمين، كما في هذا المثال، مع موازنة ذلك بأصل إباحة التملك الحر وانتفاع الناس بما يتمولون على المستوى الفردي. وهذا المسلك في فهم الأحكام الشرعية يقربنا من منهج عمر بن الخطاب رضي الله عنه الفقهي والسياسي، ويساعدنا على توظيف هذه النصوص في بناء المجتمع الإسلامي الذي يوازن بين الحقوق الفردية والمصالح العامة في ضوء من مقاصد الشريعة.

---

[1] الطحاوي، أحمد بن محمد أبو جعفر. **شرح معاني الآثار**. تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ، ج ٤، ص١٨٨. والدافة هي الجماعة، وتعني بها قوم مساكين قدموا المدينة.

أما قضية التعارض في "الانتباذ"، فقد روى ابن حبان في صحيحه -في باب سَمَّاه "ذكر العِلَّةِ التي من أجلها زُجِر عن الشرب في الحناتم"- عن أبي هريرة قال: "نهى رسول الله ﷺ وفد عبد القيس عن النبيذ في الدباء، والحنتم، والمزفت، والنقير، والمزادة المجبوبة، وقال: انبذ في سقائك وأَوْكِه واشربه حلواً طيباً، فقال رجل: يا رسول الله ائذن لي في مثل هذه، وأشار النضر بكفه، فقال: إذاً تجعلها مثل هذه، وأشار النضر بباعه، قال أبو حاتم: قول السائل ائذن لي في مثل هذا أراد به إباحة اليسير في الانتباذ في الدباء والحنتم وما أشبهها، فلم يأذن له النبي مخافة أن يتعدى ذلك باعاً، فيرتقي إلى المسكر، فيشربه".[1]

اعتبر الفقهاء أن العلة من التحريم هي الأوعية المذكورة، ولذلك رأوا في الأمر تعارضاً اقتضي القول بالنسخ. أما إذا نظرنا إلى المقاصد لوجدنا أن القوم كانوا يستخدمون هذه الأوعية المخصوصة لصنع ما يُسكر، فقصد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى تربية أصحابه بسدِّ ذريعة الشراب المسكر لفترة من الزمان، ثم حين تدربوا على ترك ذلك الشراب المسكر ردّهم إلى الأصل -وهي القاعدة العامة- أن كل مسكر حرام. فالقضية إذن كانت قضية تربية بسد الذرائع في المقام الأول.

---

[1] ابن حبان، محمد التميمي البستي. **صحيح ابن حبان**. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ، باب ذكر العلة التي من أجلها زجر عن الشرب في الحناتم ج ١٢، ص٢٢١.

أما النهي ثم الإباحة في مسألة زيارة القبور،[1] فقد علق البيضاوي عليه قائلاً: "فزوروها ... الفاء متعلق بمحذوف أي: نهيتكم عن زيارتها مباهاة بالتكاثر فعل الجاهلية، أما الآن فقد جاء الإسلام وهدمت قواعد الشرك، فزوروها فإنها تورث رقة القلب وتذكّر الموت والبِلا".[2] فقد كانت قبائل مكة ويثرب على حد سواء تتفاخر بآبائها إلى حد زيارة المقابر للإشارة إلى قبر فلان أو فلان بدلاً من اتخاذها عبرة وعظة.[3] فقصد النبي صلى الله عليه وسلم إلى حفظ الدين -بمعنى العقيدة السليمة- في أمره الأول من عدم زيارة المقابر. ثم إنه أذن لهم في الزيارة -وهو الحكم الأصلي- بعد أن ذهبت نعرات الجاهلية، وأوصاهم بعدة وصايا عند الزيارة كان منها ألا يقولوا هجراً، حتى لا يعودوا إلى مثل قول الجاهلية. وهذه القضية تشبه قضية الانتباذ في قصد التربية بسدّ ذرائع المعصية، والقضيتان تشتركان مع قضية الأضاحي في الدلالة على وجوب اتخاذ الإمام المسلم تدابير من شأنها حفظ الضرورات الشرعية.

وهذه الأمثلة الثلاثة تدل على ما وراءها من التصرفات النبوية الشريفة -على صاحبها الصلاة والسلام- في الأمور السياسية، والاقتصادية، والتربوية، والعسكرية، والصحية، والبيئية، والتي قد تختلف حسب الظروف التي عايشها صلى الله عليه وسلم على مدار مراحل الرسالة المختلفة، وتصل إلينا بالتالي في صورة "نهي بعد إباحة

---

[1] مالك. **الموطأ**. مرجع سابق. باب ادخار لحوم الأضاحي ج٢، ص٤٨٥، وأبو يعلى. **مسند أبي يعلى**. مرجع سابق. ج٦، ص٣٧٣.

[2] الزرقاني. **شرح الزرقاني على الموطأ**. مرجع سابق. كتاب الضحايا ج ٣، ص١٠١.

[3] ابن كثير. **تفسير ابن كثير**. مرجع سابق. سورة التكاثر.

أو إباحة بعد نهي". ولكنَّنا ينبغي أن نفهمها كلَّها في إطارٍ واحد من مقاصد الإمامة في حفظ عقائد الناس وأموالهم ونفوسهم، دون حاجة لمسالك النسخ والترجيح بين نصوص كلها ثابتة محكمة.

إن النصوص الشرعية من كتاب وسنة هي عماد الشريعة، ونسخها وإلغاء تأثيرها إلى الأبد لابد أن يكون منصوصاً عليه صراحة حتى لا يُفتح الباب لإبطال معالم الشريعة بمجرد الرأي، كما حدث قديماً وحديثاً. أضف إلى ذلك أن الآيات والأحاديث التي ادُّعي نسخها قد أُبطل عملها التشريعي، رغم أنها آيات محكمات أو أحاديث بينة ثابتة، أراد الشارع لها أن تعمل في حالات وظروف غير حالات وظروف الآيات التي ادُّعي أنها نسختها. وقد أدى هذا الإبطال لكثير من النصوص الشرعية إلى تقييد قدرة الفقهاء على تغيير الفتاوى اعتماداً على النصوص و-بالتالي- قدرتهم على التعامل مع ما يجدّ من حوادث، وأدى أيضاً إلى تقييد قدرة الأصوليين على استنباط القواعد الكلية والمقاصد العالية من مجموع الجزئيات. كل ذلك أدى إلى تقليص سعة ومرونة الفقه الإسلامي كما أرادها الشارع سبحانه وتعالى. يقول ابن تيمية: "زوال نفس الحكم الذى هو النسخ: فلا يزول إلا بالشرع. وفرقٌ بين ارتفاع المحل المحكوم فيه، مع بقاء الحكم، وبين زوال نفس الحكم. ومن سلك هذا المسلك أزال ما شرعه الله برأيه، وأثبت ما لم يشرعه الله برأيه، وهذا هو تبديل الشرائع".[1]

---

[1] ابن تيمية. **المسودة في أصول الفقه**. مرجع سابق. ج ١، ص١٨٠.

اعتبار مقصد سماحة الشريعة في التنوع والتدرج واعتبار العرف

حل التعارض عن طريق اعتبار التنوع

من رحمة الشارع عز وجل أن جعل السماحة والتيسير من مقاصد الشريعة العامة.[1] ومن التيسير والسماحة أن راعى الشارعُ التنوع في المكلفين، فجعل الشريعة عالمية باعتبار بُعد المكان، وخالدة باعتبار بُعد الزمان، وهي بذلك تشمل الناس جميعاً. وقصد الشارع الحكيم -سبحانه وتعالى- إلى أن تتنوع أشكال وصور الأحكام من أجل استيعاب ذلك التنوع في الناس ببيئاتهم وأزمانهم، بل وفي قدراتهم البشرية. والحق أنه لا دليل على الفرضية المسبقة عند كثير من الفقهاء أن لكل حكم وكل عبادة صيغة واحدة لا تتنوع، ولو قصرت أفهامنا عن الوصول لحكمة هذا التنوع على التفصيل، مما أدّى بهم إلى ضروب من توهم التعارض في كثير من الأحوال وضروب من التناسخ والترجيح غير المنهجي بين نصوص كلها محكمة ثابتة سنداً ومتناً. ومثال ذلك مسألة رفع اليدين في الصلاة، التي اشتهرت فيها مناظرة الإمامين أبي حنيفة والأوزاعي، حين قال الأوزاعي: "أُحدِّثك عن الزهري عن سالم عن أبيه، وتقول حدثني حماد عن إبراهيم؟" فرد أبو حنيفة: "كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمةَ ليس بدونٍ من ابن عمر في الفقه، وإن كانت لابن عمر فضل

[1] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص١٨٣ وما بعدها.

الصحبة فالأسود له فضل كثير، وعبدالله عبدالله"[1] - هذا رغم أن الحديثين موضع الخلاف صحيحان في أعلى درجات الصحيح سنداً ومتناً، ولا داعي "للانتصار لأحد المذهبين"، كما ذُكر. وكالذي ورد في روايات التشهد المختلفة،[2] وتوقيت سجود السهو،[3] وصيغ التكبير في صلاة العيد،[4] وصيغ صلاة الخوف،[5] وما كان على الخيار في الكفارات، ككفارة الجماع في نهار رمضان،[6] وغيرهم من الأحكام.

ومن مقتضيات مقصد السماحة الذي يقتضي اعتبار التنوع أن يُعتَبَر حال المكلف بالحكم، من حيث قوته أو ضعفه، وشبابه أو هرمه، وغناه أو فقره، وأمن الفتنة منه من عدمها، وهكذا. مثال ذلك حكم حضانة الأم إذا تزوجت، الذي ألحق بالمتعارض

---

[1] السيواسي. **شرح فتح القدير**. مرجع سابق. ج ١، ص٣١١.

[2] الشافعي. **الرسالة**. مرجع سابق. ج ١، ص٢٧٢-٢٧٥.

[3] المرجع السابق.

[4] انظر الروايات والآراء المختلفة في: خياط. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**، مرجع سابق. ص٢٨٢-٢٨٧.

[5] السوسرة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق. ص٢٦٠.

[6] الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج ١، ص١٧٢-١٧٤، وأول من ذكر هذا المثال الجويني في الغياثي، ونقله الغزالي في المستصفى مع نفس تعليق الجويني، التالي الذكر، دون إشارة!

نظراً لاختلاف الروايات فيه،[1] وأدى إلى ضروب من الترجيح للانتصار لأحد الرأيين، رغم أن المسألة مدارها -كما يرى كثير من العلماء- على "مصلحة الولد، فلو كانت الأم أصون من الأب وأغير منه قُدمت عليه ... وكان عند من هو أنفع له، ولا تحتمل الشريعة غير هذا".[2] وكالتعارض في حكم الأضحية بين الوجوب[3] وعدمه،[4] رغم أنَّ الأوزاعي وأبا حنيفة واللَّيث ذهبوا إلى أن الأضحية واجبة على الموسر فقط،[5] وهو رأي يعمل الروايات الصحيحة كلَّها عن طريق مراعاة حال المخاطب بالحديث. وقس على ذلك.

حل التعارض عن طريق اعتبار التدرج

من سنن الله تعالى في الفطرة البشرية صعوبة التغيُّر خاصة فيما يتعوده الإنسان. والصحابة رضي الله عنهم كانوا قد تعوّدوا قبل الإسلام عادات قد صارت جزءاً من

---

[1] الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير. **سبل السلام**. تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي، بيروت: دار إحياء التراث، الطبعة الرابعة، ١٣٧٩هـ، ج٣، ص٢٢٧.

[2] المرجع السابق، ص٢٢٨.

[3] الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. **المستدرك على الصحيحين**. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ج ٤، ص٢٣٢، كتاب الضحايا وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي.

[4] رواه مسلم في باب نهي من دخل عليه عشر ذي الحجة وهو مريد التضحية أن يأخذ من شعره أو أظفاره شيئا ج ٣:، ص١٥٦٥.

[5] ابن عابدين. **حاشية ابن عابدين**. مرجع سابق. ج ٦، ص٣٢٠.

حياتهم. فلمّا جاء الإسلام بآداب وأحكام تتناقض مع بعض هذه العادات كان من رحمة الله تعالى ومن حكمة رسوله صلى الله عليه وسلم التدرج في تطبيق هذه الأحكام، وكان هذا التدرج من المقاصد والسمات العامة في عهد الرسالة. ومثال ذلك ما حدث من تدرج في تحريم الخمر والربا على مراحل بدأت جزئية وانتهت إلى الاجتناب التام، والصلاة مرتين ثم خمس مرات، وصيام بضعة أيام في العام ثم فرض صيام رمضان كله، وإباحة التكلم في الصلاة ثم تحريمه.

أما الخمر، فقد نزل أولاً قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الخمرِ والْميسر قل فِيهِما إثم كَبِيرٌ وَمنافع للناس وَإثمهما أكبر من نفعهما﴾ (البقرة: ٢١٩)، وهو إشارة إلى أن ما غلب شره فمن الأَوْلى أن يُترك. ثم نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ (النساء: ٤٣)، وهو ما يعني الكفَّ عنها أغلب اليوم وبعض الليل. ثم نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠)، وهو التحريم التام والحكم الأصلي.

وتحريم الربا مرّ بمراحل متعددة مشابهة لمراحل تحريم الخمر،[1] بدأت بقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّباً لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلاَ يَرْبُو عِندَ اللهِّ﴾ (الروم: ٣٩)، وهي موعظة سلبية تعني أن الربا لا ثواب له عند الله، ثم نزلت قصة اليهود وكيف أن الله تعالى عاقبهم على أكلهم الربا بعد أن نهاهم عنه، ثم نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

[1] هو رأي الدكتور محمد عبد الله دراز، نقله عنه الشيخ الغزالي: **نظرات في القرآن**. مرجع سابق. ص١٩٨-٢٠٠،

آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافاً مُّضَاعَفَةً﴾ (آل عمران: ١٣٠)، وهو ما يحرِّم الربا المضاعف. وأخيراً نزلت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٧٨)، وهو التحريم النهائي لكل أشكال ونسب الربا، وهو الحكم الأصلي. والصلاة كانت بين الحين والآخر فترة من الزمن، ثم فُرضت ركعتان بالغداة وركعتان بالعشي، ثم فُرضت الصلوات الخمس ليلة الإسراء.[1]

وأما الصيام، فعن معاذ بن جبل قال: "إن رسول الله قدم المدينة فصام يوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر. ثم إن الله جل وعز فرض شهر رمضان، فأنزل الله تعالى ذكره ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ حتى بلغ ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾، فكان من شاء صام ومن شاء أفطر وأطعم مسكيناً. ثم إن الله عز وجل أوجب الصيام على الصحيح المقيم، وثبت الإطعام للكبير الذي لا يستطيع الصوم".[2]

وتسمية مراحل التطبيق "أحكاماً منسوخة" تسمية غير دقيقة. فلم يكن هناك أبداً "حكم شرعي" يبيح الخمر في الليل أو الربا غير المضاعف، وإنما حكم الخمر والربا واحد في دين الله وهو التحريم، ولكن التطبيق كان تدريجياً. كما أن تسمية مراحل التطبيق أحكاماً منسوخة أو ملغاة يقتضي عدم جواز إعمالها بحال، وهو ما أثبت استقراء الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافه. فقد وجدنا في كلٍّ من

[1] الدمياطي، أبو بكر بن السيد محمد شطا. **إعانة الطالبين**. بيروت: دار الفكر، د.ت.، ج ١، ص٢١.

[2] الطبري. **تفسير الطبري**. مرجع سابق. ج٢، ص١٢٢-١٢٣.

حالات التدرج التطبيقي رواية أو أكثر تثبت أن الحكم المتأخر بقي أصلاً ولكنّ الحكم المتقدم بقي صالحاً في حالات خاصة، أو على سبيل الرخصة. وذلك كالذي رواه أبو داود عن عبد الله بن فضالة عن أبيه قال: "علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان فيما علمني أن قال: حافظ على الصلوات الخمس، فقلت: هذه ساعات لي فيها اشتغال، فحدثني بأمر جامع إذا أنا فعلته أجزأ عني، قال: حافظ على العصرين، قال: وما كانت من لغتنا قلت: وما العصران؟ قال: صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها".[1] ولأحمد في مسنده رواية مشابهة ترجم لها الشيخ عبد الرحمن الساعاتي في الفتح الرباني بعنوان: "فصل في ترغيب المشركين في الإسلام وتأليف قلوبهم".[2] ومثله حدبث أبي داود عن وهب قال: سألت جابراً عن شأن ثقيف إذ بايعت، فقال: اشترطت على النبي أن لا صدقة عليها ولا جهاد، وأنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك يقول: "سيتصدقون ويجاهدون".[3]

وقصد التدرج في تطبيق الأحكام سنة نبوية هامة لها فائدة عملية في الواقع، خاصة في حالات التطبيق العام للأحكام في مجتمعٍ ما بعد طول بُعْدٍ من الناس عن هذه الأحكام، وفي حالات المسلمين الجدد. يقول الشيخ محمد الغزالي رحمه الله عمّا أسماه "التناقض المتوهم" في مذاهب النسخ: "التشريعات النازلة في أمرٍ ما مرتبة ترتيباً دقيقاً بحيث تنفرد كل آية بالعمل في المجال المهيأ لها ... فهل هذا التدرج في التشريع يسمى

---

[1] ورد أيضاً في: الحاكم. **المستدرك على الصحيحين**. مرجع سابق. ج ١، ص٧٠، كتاب الإيمان.

[2] نقلاً عن: عيسى. **إجتهاد الرسول ﷺ**. مرجع سابق. ص١٢٢.

[3] أبو داود. **سنن أبي داود**. مرجع سابق. باب ما جاء في خبر الطائف ج ٣، ص١٦٣.

نسخاً؟ إن الأدوية تبقى ما بقيت الأدواء المرصودة لها، والدواء الذي ينجح في علاج حالة ما ربما لا يذكر في علاج حالة أخرى مخالفة، وهذا لا يعد غضاً من قيمته. بل إن المرض الواحد قد يحتاج إلى سلسلة متعاقبة من الأدوية، تستقيم مع مراحل سيره، وضروب مضاعفاته وأعقاب الخلاص منه ... ونصوص القرآن لا تخرج عن حدود هذا الشبه! وقد عجبنا من استشراء القول بالنسخ عند المفسرين".[1]

حل التعارض عن طريق اعتبار العرف

لفظة العرف وردت في قوله سبحانه وتعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ (النحل: ١٩٩). وقد اختلف المفسرون في معنى العرف الوارد في هذه الآية فيما يمكن حصره في قولين: قول يعمم العرف فيُدخل فيه "ما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة"،[2] وقول يحصره في "المعروف" وهو مكارم الأخلاق التي جاء بها الإسلام وهو الرأي الذي ذهب إليه أغلب الأصوليين.[3] وقد أقر الرسول ﷺ الأعراف -بمعنى العادات القولية والفعلية- السائدة في قومه ﷺ، ما لم تتعارض

---

[1] الغزالي. **نظرات في القرآن**. مرجع سابق. ص١٩٤.

[2] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف**. مرجع سابق. ج ٢، ص١١٢.

[3] راجع سلطان. "حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية". مرجع سابق. ص٦١٥-٦٢٩، وفيها فصل حُققت فيه التعريفات المختلفة وآراء الأصوليين حتى أُثبتت هذه النتيجة.

مع المعروف -بمعنى الأخلاق والمبادئ الإسلامية. وهذه الأعراف ليست جزءاً من الشريعة المنَزّلة، بمعنى أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقصد أن تكون العادات التي أقرها هي الطرق الوحيدة الممكنة لتحقيق المقاصد. ويظهر ذلك بوضوح في بعض الأحاديث التي حسبها بعض الناس "متعارضة" ورجحوا بعضها على بعض، رغم أنها ليست متعارضة في نفس الأمر، وإنما هي نوع من إدارة الأحكام مع ما تعارف عليه الناس من أجل تحقيق المقاصد الشرعية. كالذي ورد في ترجيح جمهور الفقهاء حديث عائشة (الصحيح)، أنها قالت: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: 'أيما امرأة نكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطل' كررها ثلاثاً"، على حديث ابن عباس (الصحيح كذلك) الذي أخرجه مالك في الموطأ ومسلم من طريق مالك وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي: "أن رسول الله ﷺ قال: 'الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تُستأذن في نفسها وإذنها صماتها'"، وذلك من باب ترجيح الحديث المشتمل على تأكيد.[1] ورجح الأحناف الحديث الثاني على الحديث الأول لوجود اختلاف في بعض رواة الحديث الأول.[2]

ولكن النظر إلى العرف العربي -كما رأى كثير من الأحناف- يجمع بين هذين الحديثين الصحيحين باعتبار العرف الذي راعته الرواية الأولى، فقالوا إن ما ورد من

---

[1] خياط. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**، مرجع سابق. ص٢٧١-٢٧٣.

[2] المرجع السابق، ص٢٧٦.

نهي عن مباشرة البكر العقد ما هو إلا "لكيلا تنسب إلى الوقاحة"،[1] وهو أمر قد يختلف باختلاف العرف. ويؤيد ارتباط قضية الولي بالعرف المذكور فعل عائشة رضي الله تعالى عنها (ولاحظ أنها هي نفسها راوية الحديث الأول)، فقد زوّجت بنت أخيها حفصة بنت عبد الرحمن بن أبي بكر من المنذر بن الزبير وعبد الرحمن غائب، "مما يدل على أن مذهبها جواز النكاح بغير ولي".[2] وصريح القرآن أصل في هذه المسألة، فقد قال تعالى: ﴿فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ٢٣٤). إن المقصد من وراء الولي -حسب العرف- إنما هو حفظ حقوق المرأة والنصيحة لها، وهو مقصد قد يتحقق بطرق شتى حسب الأحوال والأعراف. فكيفما اقتضى العرف تحقيق ذلك وجب، سواء بالولي أو بالكتابة أو بالكفاءة أو بغيرها من الاعتبارات.

ومن الأحاديث التي توهم بعض الفقهاء فيها تعارضاً[3] حديث عائشة "لعن الله الواصلة والمستوصلة"،[4] وحديث عائشة (أيضاً) "شعرها وغيره وصلته بصوف".[1]

---

[1] انظر: ابن نجيم، زين الدين الحنفي. **البحر الرائق**. بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية، د.ت. ج٣، ص١١٧، والمرغياني، أبا الحسن علي بن أبي بكر الرشداني. **الهداية شرح البداية**. المكتبة الإسلامية، د.ت. ج ١، ص١٩٦، وابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **حاشية ابن عابدين**. بيروت: دار الفكر للطباعة، ١٤٢١هـ، ج٣، ص٥٥، والسيواسي. **شرح فتح القدير**. مرجع سابق. ج ٣، ص٢٥٨.

[2] الجصاص. **أحكام القرآن**. مرجع سابق. ج ٢، ص١٠١.

[3] خياط. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**، مرجع سابق. ص٤٢٤-٤٢٥.

[4] البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. باب الوصل في الشعر ج ٥، ص٢٢١٧.

فقد أشار شيخ الزيتونة الطاهر ابن عاشور رحمه الله إلى اعتبار العرف في هذه المسألة تحت عنوان "عموم شريعة الإسلام"، فقال: "نحن نوقن أن عادات قوم ليست يحق لها -بما هي عادات- أن يحمل عليها قوم آخرون في التشريع ... ومن معنى حمل القبيلة على عوائدها في التشريع إذا روعي في تلك العوائد شيء يقتضي الإيجاب أو التحريم، يتضح لنا دفع حيرة وإشكال عظيم يعرضان للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة وتفليج الأسنان ... إذ يرى ذلك صنفاً من أصناف التزين المأذون في جنسه للمرأة كالتحمير والخلوق والسواك، فيتعجب من النهي الغليظ عنه. ووجهه عندي ... أن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها".[٢] ويؤيد ذلك قول بعض الحنابلة إن الوصل في الجاهلية "كان شعار الفاجرات"،[٣] وهو ما يعني أن المسألة ليس فيها تعارض، وإنما هو حكم ارتبط بعرف معين. وعلى هذا فالمقصد الذي دار معه ذلك الحكم هو تمييز المسلمات العفيفات عن غيرهن، وهو مقصد لابد أن يعتبر في كل عرف، وإن اختلف عن العرف الذي اعتبر في الحديث المذكور، وذلك بتجنّب كل ما يكون "شعاراً للفاجرات" من مظهر أو قول.

---

[١] أبو المحاسن، يوسف بن موسى الحنفي. **معتصر المختصر**. عالم الكتب، القاهرة: مكتبة بيروت، د.ت. ج ٢، ص٣٨٨.

[٢] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص٢٣٦.

[٣] البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. **كشاف القناع**. تحقيق: هلال مصيلحي، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢هـ، ج ١، ص٨١.

وأذكر هاهنا فتوى ذكرها ابن عابدين رحمه الله، في رسالته العميقة المغزى عن علاقة العُرْف بالحكم الشرعي، التي سمّاها "نشرُ العَرْف فيما بُني من الأحكام على العُرْف". قال: "صرَّحوا بفساد البيع بشرطٍ لا يقتضيه العقد وفيه نفعٌ لأحد العاقدَين، واستدلُّوا على ذلك بنهيه صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيع وشرط،[1] وبالقياس، واستثنوا من ذلك ما جرى به العرف كبيع نعل على أن يحذوها البائع... فإن قلتَ: إذا لم يُفسد الشرط المتعارف العقد، يلزم أن يكون العُرف قاضياً على الحديث؟ قلتُ: ليس بقاض عليه بل على القياس، لأن الحديث معلول بوقوع النِّزاع المخرج للعقد عن المقصود به وهو قطع المنازعة، والعرف ينفي النِّزاع فكان موافقاً لمعنى الحديث".[2] فابن عابدين هنا بنى فتواه على مقصِد الحديث (وهو قطع المنازعة) لا على ظاهره (وهو النهي عن بيعٍ وشرط)، وأدار الحكم مع هذا المقصد وجوداً وعدماً، وهو ما

---

[1] الحديث مروي عن أبي حنيفة، قال: حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع وشرط، الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم. **المعجم الأوسط**. تحقيق: طارق بن عوض الله محمد وعبد المحسن الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ، باب من اسمه عبد الله ج٤، ص٣٣٥، وكذلك ذكره ابن حجر. **فتح الباري**. مرجع سابق. ج٤، ص٤٠٣، والنووي، محيي الدين يحيى بن شرف. **شرح النووي على صحيح مسلم**. بيروت: دار إحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ. ج١١، ص٣٠.

[2] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف**. مجموعة رسائل ابن عابدين: العلم الظاهر في نفع النسب الطاهر، القاهرة: د.ت.، ج ٢، ص١١٩.

جعله يقر العرف الجديد الذي يحقق المعنى المقصود. أما كون العرف يتغير بتغير الزمان فهو وارد. يقول ابن برهان: "ليس كلُّ ما كان مصلحة في زمان يكون مصلحة في زمان آخر، ويجوز أن يكون الفعل مصلحةً في زمان ومفسدة في غيره، وليست الأزمنة متساوية".[1]

[1] ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ج١، ص١٤٨، ١٧٥

اعتراض منطقي

ولكن، قد يُعترض على كلِّ ذلك بأن المقاصد الشرعية المستقراة ليست "قطعية". و"القطع" مفهومٌ من المفاهيم الأساسية في التركيب المنطقي لأصول الفقه الإسلامي، فقد ادَّعى أرسطو قطعيَّة الاستنباط المنطقي من قديم، واحتج بقطعية ما يُستنبط عن طريق الآلات اللوجستية -التي نظّر لها تنظيراً محكماً- في مقابل ما يُستكشف عن طريق الاستقراء.[1] فقد رأى أرسطو أن الاستقراء إذا كان كاملاً فلا حاجة إليه، لأنه استوعب كلَّ الحالات المنطقية على أية حال، وإن كان ناقصاً فهو لا يفيد القطع، وبالتالي فقد شكَّكَ في سلامة استخدامه كآلة منطقية. ورغمَ معارضة أغلب الفقهاء للفلسفة والفلاسفة والمنطق والمناطقة، إلا أنَّ رأيَ أرسطو كان هو السائدَ بين الفقهاء، بنقل مباشر أو غير مباشر عنه.[2] وكان الاستثناء من هذه القاعدة قلةً من العلماء، كان على رأسهم ابنُ تيمية الذي عارض مسألة قطعية الاستنباط المنطقي، لأنه يستند في

---

[1] Aristotle ،*The Works of Aristotle*, vol. ١, *Great Books of the Western World* (London: Encyclopaedia Britannica INC., ١٩٩٠).

[2] مثلاً: الرازي، محمد بن عمر بن الحسين. **مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير.** بيروت: دار إحياء التراث، د.ت. ج ٣٠، ص١٣٣، والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. **تدريب الراوي.** تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المدينة: المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ، ج ١، ص٢٧٧، وابن الهمام، محمد بن عبد الواحد. **التقرير والتحبير.** بيروت: دار الفكر. ج١، ص٨٦.

أساسه ومقدماته المنطقية على "كليَّات في الذهن".[1] ولأن الطريق الرئيس لاستكشاف المقاصد الشرعية هو الاستقراء، وبسبب فكرة "عدم قطعية الاستقراء"، افتقدت المقاصد مرتبة "اليقين" قروناً، وهي المرتبة نفسها التي توافرت للعلل التي اعتمدت في أغلبها على الاستنباط أو ما يشبهه من الطرق الصورية. حتى إن أبا حامد الغزالي الذي أبدع في التنظير للمقاصد الشرعية في مستصفاه ردد بدوره "عدم قطعية الاستقراء"، ووصف المقاصد في أول حديثه الرائع عنها "بالمصالح الموهومة".[2] ولذلك، عندما أراد أبو إسحاق الشاطبي الإفاضة في التنظير للمقاصد، ودفعِها لتتبوّأ مكانتها ضمن "أصول الشريعة" بدأ كتاب المقاصد من الموافقات[3] في مقدمته الأولى "المحتاج إليها قبل النظر في مسائل الكتاب" بالتأكيد على "قطعية الأصول"، ثُم "قطعية الاستقراء"، ومن ثَم "قطعية المقاصد".

والحقُّ أن نفيَ أرسطو للقطع المطلق عن الاستقراء دقيق، كما أن نقد ابن تيمية لمنطق الاستنباط دقيق كذلك، ولا قطعَ في الاستقراء ولا الاستنباط ولا أية نظرية بشرية متصوَّرة، علميةً كانت أم فلسفيةً أم شرعية. وإنما درجةُ القطع (أو سمِّها درجة الظن إن شئت) كلها نسبية، والإنسان يزداد يقيناً بأية قضية كانت، كلما توافرت الأدلة عليها. بل إن منطق القرآن نفسه في إثبات وجود الخالق عز وجل هو منطق استقرائي

---

[1] ابن تيمية، أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس. **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول.** تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٩٧١م، ج ٣، ص٢١٦.

[2] الغزالي. **المستصفى.** مرجع سابق. ج ١، ص١٧٣.

[3] الشاطبي. **الموافقات.** مرجع سابق. ج ١، ص٢٩.

بالأساس، يعتمد على لفت النظر إلى تكاثر الأدلة على وجود الباري المبدع سبحانه وتعالى، من مثل قوله تعالى: ﴿ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ﴾ (الملك: ٣). فلا يقال إن هذا الاستقراء ناقص لأننا ربما نجد فطوراً ما في ما لم نر من الكون، لأنه يكفي للبشر أن يقيسوا الغائب على الشاهد. فالتسليم إذن بنسبية القطع والحجية الكاملة للمقاصد المستقراة، أساس لتفعيل المقاصد في الاجتهاد.

خاتمة

كانت هذه تطوافة سريعة على أمثلة للاجتهاد المقاصدي في مصطلح المقاصد وفي نظريات الأصول، قُصد بها أن تكون أمثلة لما وراءها من مصطلحات ونظريات. والخلاصة أن المقاصد المستقراة من النصوص تنتجها اجتهادات العلماء بناء على واقعهم ورؤيتهم للعالم والكون. ولذلك، صاغت الرؤى التجديدية المعاصرة مقاصد عامة من مثل مفاهيم العدل، والسماحة، والتيسير، والحرية، وبناء الأسرة، وكفالة الحريات الدينية، والإصلاح الاجتماعي والسياسي، وحقوق المرأة. وهذه المحاضرة هدفت إلى تفعيل هذه المقاصد الشرعية في البحث الأصولي والاستدلال الفقهي، عن طريق اتخاذ المقاصد منهجاً لفهم دلالات النصوص وحل تعارضها الظاهري. والمحصلة المرجوة هي مرونة متجددة للفقه الإسلامي، وتحولاً في فقه المقاصد الشرعية من بيان لحكمة التشريع إلى خطة شاملة ومنهج متكامل لتنمية الأمة.

مدخل مقاصدي للتنمية

د/حسن جابر

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل مقاصدي للتنمية

استهلالاً، ينبغي توضيح العنوان الذي قد يثير الالتباس لجهة جدوى البحث عن البُعد التنموي لعلم المقاصد، طالما أنّ حاجة العالم الإسلامي إلى هذا البُعد هي من الضرورات العملية التي تنتظر المعالجات النظرية، والبحث في الضروريات يندرج، في العادة، في إطار الترف الفكري، لأنّه تحصيل للحاصل وتحصيل الحاصل في سيرة العقلاء، من الأعمال المبغوضة بل والعبثية، وهذا ما أشكل عليه الدكتور إبراهيم بدران في سياق ردّه على محاولة الدكتور حسن حنفي تأصيل التنمية من وجهة نظر الشرع.[1]

مع وجاهة ملاحظة الدكتور بدران، إلاّ أنّ زاوية غابت عن بال الباحث تمتلك قسطاً كبيراً من الصحة، تستدعي، من جانبنا، المعالجة وهي وجود المحفِّز المعنوي والديني لمباشرة العمل التنموي بكافة أبعاده، ولا يخفي على المتابع، عمق تأثير هذين البُعدين في توليد الإرادة وتصليبها فضلاً عن الحرارة التي يولّدها البُعدان في نفوس المتلقين للخطاب الإلهي، وهذا ما لفت إليه المشتغلون بحقل النهضة الأوروبية المعاصرة، الذين أضأوا على ما أضفته البروتستانتية، بعد الحركة التصحيحية التي قادها كلٌّ من مارتن لوثر وكالفن، من قدسية على العمل والادخار والتي رأوا فيهما محرّكاً لإرادة معتنقي المذهب في مضاعفة الجهد وأداء الوظائف بحماس منقطع النظير.

---

[1] بدران، إبراهيم، النهضة وصراع البقاء، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠٣

ورغم مرور مايزيد على القرنين من الزمن على النهضة الأوربية، وبداية الوثبة التنموية الشاملة في تلك المنطقة الباردة من العالم، لم تظهر مؤشّرات جديّة لدى الأجيال المتعاقبة من الفُقهاء والمسلمين لصياغة أو بالأحرى لاستنباط فقه خاص بالتنمية يكون مكمّلاً لأبواب الفقه الأخرى التي قتلها المشتغلون، بصناعة الاستنباط، بحثاً وتمحيصاً، حتّى باتت المؤلّفات المختصة بالفقه التقليدي تشكّل عبئاً على الباحث لكثرتها وقلّة عناصر الجِدّة فيها، فهي تتّسم بالتكرار والاستعادة المملّة لرؤى وتصوّرات أبدعها الجيل.المؤسّس في القرون الأولى التي شهدت ولادة علم الفقه في العصرين العباسيين الأول والثاني. ففقه التنمية، فضلاً عن كونه يضيء زوايا معتمة في الكيان التشريعي العام، فهو ضنين بخلق وعي ثقافي وديني بحقل، لم يعد، كما يتوهّم البعض، مجالاً خارج المنظومة العامّة للفكر الإسلامي. والنأي عن قضايا العصر، لدى الفقهاء، لا يوحي بتوطّن الوعي خارج الزمن فحسب، بل يشي بعدم الاحساس بحجم التحدّي الذي تواجهه المجتمعات الإسلامية إزاء التفاوت الهائل بالمنسوب الحضاري بين الشرق والغرب. ولدى تتّبعنا لمفردات الفقه المتوارث، تعترضنا أحكام لا تصبّ في مجرى تحفيز التنمية وإنّما قد تصنّف في خانة معوّقات النهوض، خصوصاً تلك التي تتعلّق بأحكام الربا والعلاقة بالمصارف والرؤية المجتزأة للاستثمار، إلى غير ذلك من الأحكام التي لا تسمح بحدوث تنمية فعلية.

فالتجديد الفقهي لايطال الحقول الجديدة التي تستدعيها القراءة المتجددة للنصوص القرآنية فحسب، وإنّما يطال، بالمستوى عينه، الأحكام التي تقع، عَرَضاً،

في طريق العملية التنموية الشاملة والتي أوردها الفقهاء للاحتراز من الوقوع في المحذور.

بعبارة أخرى، لا تقف العملية التجديدية عند حدود الغايات والمقاصد، وإنّما تتعدّاها إلى الوسائل التي تساعد في الوصول إلى المرامي بأقل جهد ممكن.

والكلام عن التجديد يفترض مسبقاً الحديث عن المنهج الواجب اعتماده لنجاح المحاولة، لأنّ إصلاح البناء الفقهي العام لا يتم بحجارة منهجية قديمة لا تقوى على حمل العمارة الضخمة، والتي ثبت بالتجربة أنّها كانت قاصرة عن إحداث تحوّلات واسعة، فضلاً عن العجز في تقديم إجابات شافية على أسئلة معاصرة كثيرة ومعقّدة. والمعلوم أنّ ثمة طفرة في علم المناهج، غير مسبوقة، طالت كيفية تركيب الرؤية إلى جانب طرق قراءة النصوص وتأويلاتها، والتي لم يحسن الفقهاء، طيلة القرن الماضي، توظيفها والإفادة منها، ولذلك أخفق هؤلاء في إحداث كوّة في الجدار الفقهي المتداول، وما نراه، أنّ طرق التفسير المعتمدة، قديماً، لا تساعد في إنجاز المهمة الجديدة، وأنّ منطق الأمور يستلزم صياغة منهج جديد في قراءة القرآن الكريم لا يكتفي بالتفسير التجزيئي للآيات بل يتعداها ليس فقط إلى التفسير الموضوعي، الذي نظّر له السيّد محمد باقر الصدر، وإنّما إلى التفسير الكلي أو البنيوي، بمعنى استكناه الكليات الكبرى من الكتاب وشدّ بعضها إلى بعض في محاولة لصياغة رؤية كلية تسمح للفقيه بامتلاك منظومة معرفية وتشريعية متكاملة تؤهّله النظر في مختلف القضايا من زوايا مختلفة، خلافاً للمعهود من القراءات التي لا تعين الفقيه على النظر الشامل. فالتنمية التي نحن بصدد الحديث عنها لا يمكن الخوض فيها بمنأى عن رؤية الكون،

والإنسان، وعمارة الأرض، والتسخير، والابتلاء، ومفاهيم الكرامة والعدالة والحرية، والاستثمار الفعلي لمختلف الاستعدادات والملكات والإمكانيات التي يمتلكها الإنسان.

تأسيساً على ما تقدّم، يوفر القرآن الكريم، الذي لا ندّعي أنّ وظيفته الأساسية الإحلال محل الإنسان في توفير الوصفة الجاهزة لقضايا التنمية، لا بل ليس من الحكمة في شيء أن يتصدّى الكتاب العزيز لمسائل هي في طبيعتها سيّالة ومتحركة، والتي تندرج في إطار ما يعرف "بمقاصد السكوت"[1] أو "منطقة الفراغ"[2] المتروكة طُرّاً للإنسان ليبدع فيها حلوله التي توائمه وتناسبه، ولا يخفي مدى التفاوت في استراتيجيات التنمية ووسائل تطبيقها بين منطقة وأخرى من العالم، فلا يعقل، إزاء هذا الاختلاف، استدعاء النمط نفسه والوسائل عينها لاختلاف الموارد من جهة وللتفاوت في المناخ فضلاً عن الحاجات التي قد ترتقي إلى مصافي الضرورة في مكان وتتدنّى إلى مستوى الكميات في مكان آخر. بناءاً على ذلك لا تجوز المكابرة في إطلاق أحكام على القرآن الكريم أو على الدين نفسه والقول بأنّ ثمة وصفة جاهزة للتنمية تصلح لكل مكان وزمان، رغم المعرفة المسبقة بوجود الاختلاف. والمغالطة التي حاول البعض تركيبها، في هذا الشأن، منشؤها الخلط بين التشريعي والتدبيري الذي نبّه إلى فداحته بعض فقهاء القرن السابع الهجري[3]. إذاً، يوفّر القرآن الكريم المحفّزات

---

[1] راجع العواد، د. محمد، مقاصد السكوت، محاضرة ألقيت في كلية الحقوق، جامعة القاهرة

[2] راجع حلقات الأصول للشهيد محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت

[3] الإمام القرافي، والإمام الطوفي

التي تطلق ديناميتات قويّة في عقول وسواعد المؤمنين لتحقيق غرض أساسي ينسجم والغاية القصوى للكتاب العزيز وهي الهداية[1]، غير أنّ المؤمنين باستطاعتهم الإفادة من خطاب التحفيز هذا لإنجاز أشكال مختلفة من التنمية وإن بصورة عرضية.

فالبُعد التوحيدي والمحاصرة المكثفة لصور الشرك كانا يهيمنان في صورة مطلقة على الخطاب القرآني، والإشارات العلمية التي وردت في غير آية لم تكن مقصودة لذاتها وإنما لتقديم أمثلة لإظهار الإعجاز الإلهي، ولا يخفي البُعد التربوي لهذا الربط، الذي يستهدف وضع الإنسان في إطاره المحدود كي لا يطغى ويتسيّد على نظرائه من أبناء جلدته، وهو شرط لابُدّ منه لممارسة الحرية بكافة أشكالها.

والربط بين الشرك والظلم[2] يؤكد ما ألفتنا إليه قبل قليل من خطورة الإيمان بقوى مطلقة أخرى تنازع الخالق عز و جل عظمته وقدرته وحاكميته على الكون والحياة، ومجرد تصوّر الإنسان بأنْ لا أحد في الكون سوى الله يحق له التحكّم بخياراته يولّد لدى الإنسان طاقة هائلة على الفعل والإبداع، ذلك أنّ المعضلة، في الأساس، تكمن في الكوابح والمعوقات والموانع التي ينصبها طغيان بعض البشر على البعض الآخر، والتي غالباً ما تبقي القدرات الهائلة للإنسان في غياهب الإمكان والاستعداد، وبناء عليه يضجّ الخطاب القرآني بمفردات الحرية التي تدفعنا جازمين إلى القول بأنّ المقصد الأساسي للتشريع بعد التوحيد هو الحرية عينها، مع ملاحظة أنّ التوحيد نفسه ليس منفصلاً عن منظومة الحرية بل يكملها إن لم نقل أنه شرطها الأول.

---

[1] ﴿ألم، ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾ سورة البقرة، الآية ٢.

[2] ﴿...إنّ الشرك لظلم عظيم ...﴾.

وإذا كانت التنمية الشاملة لا تستقيم خطوطها وتتكامل دون شرط الحرية، عرفنا أنّ إنجاز مناخات التنمية وديمومتها لا يتحققان إذا لم ترفع الأصر والأغلال عن العقل وعن التعبير والمشاركة والسوق وغيرها. قد يقول قائل أنّ ثمة مجتمعات باشرت خطواتها التنموية الأولى في ظل أنظمة شمولية تتولّى الدولة فيها مهمة إطلاق الحيوية دون الرجوع إلى النّاس وخياراتهم تماماً كما هو شأن التجربتين الاشتراكيتين في كل من الاتحاد السوفيتي والصين، وهو قول لا يخلو من الصدقية، غير أنّ تجذّر العملية التنموية وتحوّلها إلى طاقة شاملة وغير محدودة تستلزم زيادة جرعة الحرية شيئاً فشيئاً إلى أن تصل إلى حدود لا سابق لها، وهذا ما حدا، ربّما، بالدكتور سعد كه علاّم إلى القول بأنّ "الهدف النهائي والأساسي لعملية التنمية هو تحقيق الحرية في المجتمع"[1].

رسم القرآن الكريم إطاراً عامّاً للتنمية دون أن يدخل في الآليات والبرامج، التي هي شأن تدبيري تركه الخالق للنّاس كي يبادروا إلى تحديده وفق الظروف والمعطيات المتاحة، وليراكموا، في خضمه، الخبرات والتجارب التي سترشدهم، بواسطة العبرة والاعتبار،[2] إلى معطى علمي قابل للتعميم أو في أقل التقادير قابل للإفادة في غير مكان من العالم.

ولعلّ أبرز ما أحدثه الخطاب القرآني من صدمة في العقل، أو كان ينبغي له أن يحدثه لو أحسن المسلمون قراءة إيحاءاته ومراميه العملية، هو كسر الهالة والخوف من

[1] علام، الدكتور سعد طه، التنمية والمجتمع، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٧، ص١٣.

[2] ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾ سورة يوسف، الآية ١١.

الظواهر الكونية، التي رفعتها شعوبٌ مختلفة إلى مرتبة الآلهة، فعبدت الشمس والقمر والرعد والمطر والنجوم وغيرها، بينما أدرجها القرآن الكريم في خانة المسخرات، التي باستطاعة الإنسان قراءتها ودراسة قوانينها ليحسن التعامل معها والإفادة من خيراتها.

وتعبير التسخير الذي دأبت آيات كثيرة على تكراره لا يقف في دلالاته عند معنى الخدمة، بل تتعدّاه إلى التطويع والاستخدام، وهو ما غفل عنه المسلمون في القرون المتأخرة، ونجح الغرب، إلى حدود بعيده، في الاشتغال عليه بدأب ومثابرة إلى أن نجحوا في غزو الفضاء واكتشاف قوانين ساعدتهم في تطوير وسائل الاتصال التي ننعم بخيراتها في حياتنا المعاصرة هذه.

آيات التسخير وبؤس الاجتهاد

إحدى وثلاثون آية تتحدّث صراحة عن التسخير لم تكن كافية، كما يبدو، لتثير فضول المشتغلين في عالم الاستنباط، وليرسموا في مخيّلتهم سؤالاً عن الحكمة من تكثيف خطاب التسخير، وهم يدركون، قبل سواهم، أنّ ما من صغيرة أو كبيرة في كتاب الله إلاّ وللخالق عز وجلّ فيها مقصد وغاية، فكيف يقرأون القرآن الكريم قراءة تدبّر وعناية، ولم يستوقفهم هذا الحضور الضخم لنصوص التسخير، التي ليست وحدها، رغم كثافتها، التي تحمل معنى التأمّل والبحث في خلق الله، فثمة عدد وافر من الآيات جاءت في صيغ مختلفة؛ كالنظر في خلق السماوات والأرض والجبال والأراضي والإبل والنفس البشرية وآيات الله وهي كثيرة أيضاً، فإذا ما جمعت كلّها

لشكّلت عدداً مهولاً من الآيات ونسبة قد لا يجاريها نسبة، فهل كان وجودها في الكتاب العزيز لمجرّد التزيين أم تكملة لعدد الآيات أم للتسلية كما يحلو للبعض أن يصف بعض ما جاء في القرآن الكريم؟

لماذا يقيم الفقهاء الدنيا ولا يقعدوها إذا ما عثروا على حديث أو رواية وقد تكون مقبولة أو ضعيفة وينهمكون في فحص دلالاتها ليسارعوا، بعد ذلك إلى استنباط موقف فقهي منها، خصوصاً إذا كان متعلّق الرواية أو الحديث شأناً سياسياً أو اجتماعياً ذات صلة بالزواج أو الأطعمة والأشربة، ويطوون كشحاً عن عشرات الآيات الصريحة بل قطعية الدلالة التي تحثّ على التأمّل والتفكّر والنظر العلمي في مخلوقات الله، فهل لهذا الموقف المسبق علاقة بآيات الأحكام التي تمّ حصرها في القرن السادس الهجري والتي لا يتجاوز عددها النيف والخمسمائة آية؟ وإذا كان الأمر كذلك هل يحق لفقهاء خلو أن يرسموا لنا سقفاً للاجتهاد وإطاراً للآيات لا يجوز تخطّيه؟ أسئلة كثيرة يثيرها الحديث عن التنمية، لم نعثر، إلى اليوم، على إجابة شافية عليها، ولا يلوح في الأفق القريب ما يبشّر بإمكانية اقتحام الفقهاء لمثل هذا العالم الذي يضجّ بالحيوية ويفتح عقول المسلمين على معضلات العالم المعاصرة.

إنّ مقارنة سريعة بين الآراء الفقهية في مختلف الحقول التي اشتغل عليها العقل الاجتهادي وبين الخطاب الصريح بالأمر والطلب من الناس بالنظر والإفادة من الظواهر الكونية المسخّرة، إنّ هذه المقارنة كفيلة بالكشف على مكامن القصور في العقل الاجتهادي لدى مدرسة الاستنباط التقليدية.

إنّ وقوع العقل الاستنباطي في أسر الإثارات التاريخية أو حدود العقل الذي كان منفعلاً بقضايا محدّدة، فيه إيحاء أو تسليم عملي بعدم صلاحية القرآن الكريم لكل

زمان ومكان، وإلاّ كيف نفسّر هذا التمترس خلف مسائل وموضوعات محدّدة بعضها فقد صلاحيته، كأحكام الرق، وبعضها الآخر لا يستأهل هذا الكمّ من التفريع والتفصيل كأحكام الحيض والاستحاضة والنفاس، فيما ينأى هذا العقل عن المسائل الأكثر حيوية كالتنمية وحرية الاستثمار وضوابط التبادل التجاري وغيرها، مع التذكير، أنّ القرآن الكريم لم يُورِدْ هذه الأمور لذاتها، كما سلفت الإشارة، لأنّه ليس كتاب تنمية ولا اقتصاد، وإنّما يقتح كوة، كان يفضّل الولوج منها لتحفيز العقل على النظر والبحث وأخذ العِبرة.

في الأبحاث الإنثروبولوجية لم يتوصّل العلماء إلى نتائج، كان يتمناها البعض، تشير إلى اختلافات في بنية الدماغ بين الشرقيين والغربيين، فالمنطق الذي يحكم العقل في الغرب هو نفسه الذي يحكم عقولنا، والدوافع والميول التي تثير الفضول هي هي لدى الجميع، وإذا كانت هذه هي خلاصة ما توصل إليه علماء الإنثروبولوجية والأعصاب والأنسجة، فلِمَ ينكبّ العقل الغربي، ومن باب الفضول، على كشف غير المنكشف وسبر أغوار المجهول في مختلف الميادين ويصرف السنوات الطوال لإنجاز مهمّة علمية يراكم بها ما سبق لسواه إنجازه؟ وقد تفرض خصوصية المنكشف ودقّة البحث وصعوبته أن يخوض الغربي غمار البحار أو يخترق الصحاري ويخرج إلى الفضاء ويغامر في دخول الغابات الموحشة والعيش بين الحشرات والحيوانات المفترسة وذلك لتحقيق إنجاز علمي دقيق، أليس في ذلك تجسيد للآيات القرآنية التي تحثّ على

تسخير ما في السماوات والأرض وتذليل الصعب من المهمات والانتشار في الأرض،[1] التي ما فتئ القرآن يصرح بها في كل سورة.

ثمة طريق آخر للتنمية، أو مدخل مختلف يرسمه الإعداد الدائم لبناء القوّة العسكرية على قاعدة ﴿ وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة﴾، ورغم ظهور صيغة "وأعدّوا" بالأمر وبالتالي بالوجوب، فإنّ الفقهاء اكتفوا من الآية بحكم الوجوب، ولم يتوسّعوا في تفريعاتها بخلاف ما أقدموا عليه من أبواب الفقه الأخرى التي وصل خيالهم في الصلاة أو الوضوء إلى حدود افتراض حلول لاحتمالات متوهّمة كأنّ يكون المكلّف ذا رأسين أو أربعة أذرع إلى غير ذلك من التخيّلات التي ماأنزل الله بها من سلطان، إلاّ أنّهم لم يكلّفوا أنفسهم عناء توسيع مدارك المكلفين في مجال الإعداد العسكري. قد يرى البعض في هذه الإشارة غرابة، إذ ما علاقة الإعداد العسكري بالتنمية؟ سؤال تبدّده التجربة الغربية التي كانت مدنية إلى النصف الأول من القرن الماضي للمؤسسة العسكرية بأنشطتها الصناعيّة والإبداعيّة؛ فالأوروبيون لم يخترعوا الطائرة، إبتداءاً، لأغراض مدنية وإنّما كانت مجمل دوافعهم عسكرية، فالتجربة التاريخية تؤكد أنّ الاستخدامات الأولى للطائرة كانت في ميادين القتال، كان ذلك في الحرب الأولى، ولم تتحوّل إلى الميدان المدني إلاّ بعد ذلك بسنوات، كذلك السيارة التي بدأت نواتها بالآليات العسكرية والدبابة ومن ثم تمّ تحويلها إلى الأغراض المدنية، وكلنا يعرف أين كانت الاستعمالات الأولى للحاسوب الآلي، الكمبيوتر، فقد استخدمه الأميريكيون لأغراض عسكرية في الخمسينات، ومن ثم شرعوا في استخدامه في المؤسسات المدنية، والأمر عينه فيما يخصّ الإنترنت، الذي كانت وظيفته

---

[1] سورة الأنفال، الآية ٦٠

ربط القواعد العسكرية الأميركية بواسطة "كابل" خاص، وفي العقدين الأخيرين سمح لهذه الوسيلة أن تستخدم لأغراض مدنية.

انطلاقاً ممّا تقدّم يتبيّن أنّ التقنية الأوروبية المتطوّرة ما كان لها أن تشهد هذه القفزة النوعية لولا الهواجس الدفاعية والرغبة الجامحة في التوسّع أو المنافسة مع الآخرين، ولا يُستثنى غزو الفضاء من هذا التحليل، فقد ساهم التنافس السوفياتي الأميركي في تحقيق إنجازات هائلة على هذا الصعيد. ولا يخفي أنّ المسلمين، وعلى امتداد القرن الماضي، لم يضعوا أنفسهم على سِكّة المنافسة، وبذلك حرموا من نعمة المزاحمة في ميدان التكنولوجية العسكرية وتالياً الميدانية، مع العلم أنّ الخطاب القرآني صريح في دعوته للإعداد والتهيّؤ ووجوب رَدّ العدوان والحذر من مؤامرات الأعداء وكيدهم. وهكذا ندرك حجم الخلل في توفير مقدّمات التنمية، لجهة الاستقالة من ميدان البحث العلمي، أو لجهة فتور الحماس في مجال الحفاظ على بيضة الإسلام والمسلمين والإنكفاء إلى دائرة استهلاك الأسلحة بدل إنتاجها.

آيات الرّبا وانسداد باب الاجتهاد

دأب الفقهاء، وخلال عملية الاستنباط، على التعامل معل آيات الرّبا ودلالاتها، وكأنّها من الضروريات[1] التي لا تقبل التأويل، وراحوا يغرفون من آراء السلف الصالح

[1] مغنية، الشيخ محمد جواد، فقه الإمام الصادق، ج ٣، دار الجواد ودار التيار الجديد، ط٥، بيروت ١٩٨٤، ص ٢٨٣.

ويستريحون، وكأن الاجتهاد، الذي يعني بذل الجهد السِّعَة، هو مجرد الوقوف على الآراء وتبنّيها، والكلّ يعلم، أنّ مهمة الاجتهاد تتخطّى هذه الوظيفة إلى فضاءات أوسع، إلى حيث الإبداع وكشف المضمر من المعاني والدلالات، ومحاولة إيجاد علاقات جديدة للمعنى، لم يحدث أن عَثَر عليها أحدٌ من قبل. وعندما نصف حالة التراكم العلمي والمعرفي، نقصد مجمل الإنزيحات للمعنى والإبداعات الجديدة، أمّا التراكم الكمّي للمؤلفات والكتب فهي لا تدرج، بالضرورة، في خانة التطوّر العلمي.

في موضوعة الرّبا، حصل تاريخياً خلط كبير بين البُعد الأخلاقي والتكافلي للمسألة وبين قضية الاستثمار وزيادة رأس المال، وقد سبق وأشرنا، في طيّات المعالجة، أنّ البُعد المحوري للقرآن الكريم هو ذاك المتعلّق بالشأنين الأخلاقي والتربوي، أمّا الأبعاد الأخرى فهي أجنبية عن المقصد الأساسي أي الهداية[1]، وفي حال، حضورها في القرآن الكريم، لا يعني الخروج عن المقصد، وإنّما الإشارة إلى رابط ما أو غرض يمتّ بصلة إلى الغايات المحورية المرجوة.

فلدى مراجعة آيات الرّبا الإحدى عشر[2] ومتابعة سياقاتها تتكشف حقائق لم يكلّف المشتغلون في حقل الاجتهاد أنفسهم عناء تصيّدها، فالآية (٣٩) من سورة الروم جاءت في سياق الحديث عن الرزق والإنفاق على ذوي القربى والمساكين وأبناء السبيل، أمّا الآية نفسها فتردّ في صيغة مقارنة بين الرّبا والزكاة، وهذا، إنّ دلّ على شيء فإنّما يدلّ على ذلك النوع من القروض والإنفاق الذي يحجب العطاء عن الفقراء والمساكين، ومُؤَدّى ذلك

[1] ﴿ آلم، ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾ سورة البقرة، الآية١ و٢.

[2] راجع سورة الروم، والبقرة، وآل عمران، والنساء، والروم.

حرمة القروض التي تعطى لهؤلاء وتزيد فقرهم فقراً وبؤسهم بؤساً، وهي ليست في مورد الحديث عن الاستثمار وتنمية الرأسمال، والبَون شاسع بين التكافل الاجتماعي والإنفاق على المعوزين والمحتاجين وذوي القُربى وبين القروض التي تُعطى للميسورين والأغنياء لتنمية رؤوس الأموال وتحريك الاقتصاد ومضاعفة الإنتاج.

وإذا تابعنا التقصّي عن المعنى في الآيات الأخرى، ستزداد كثافة الضوء على المعنى المراد، فالآيات التي وردت فيها لفظة الرّبا في سورة البقرة جاءت في سياق واحدى من الآية ٢٦٠ إلى الآية ٢٨٠، هو سياق الحديث عن الإنفاق في سبيل الله والصدقات ومحاولة محو الفوارق بين "أهل النعمة والثروة" و"معيشة الطبقة السافلة" بالنهي عن "الإسراف والتبذير"،[1] واعتبار الرّبا من أعظم العوامل التي تؤدي إلى انسداد باب الإنفاق، الأمر الذي يؤكد البُعد الأخلاقي لحرمة الرّبا، ويرجح، في الوقت عينه، الجانب التكاملي، دون أن يشير من قريب أو بعيد لعامل الاستثمار والاقتراض بهدف التجارة وتنمية رأسمال، الذي لم يميّزه الفقهاء وأدرجوه في خانة الرّبا المحرّم، ممّا أحدث إرباكاً في حركة الرساميل والإيداعات حرمت المسلمين من إمكانيات التوظيف السليم للمدّخرات في حقل التنمية.

---

[1] الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط ٣، ص٣٨٣، ١٩٧٣.

فقه العمل والكدح والإنتاج

غاب عن عناية الفقهاء القراءة الدقيقة للنصوص القرآنية التي تحضّ على السّعي والكدح والإنتاج، وتنهى عن التواكل والتعطيل للطاقات، وقد فاخر الأوروبيون، بأنّ أحد مسبّبات النهضة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، هو تقديس المصلحين البروتستانت للعمل، وقد عمّق الأميركيون الذين ينتمي جلّهم لهذا المذهب الديني الإصلاحي من فكرة العمل، عندما ربطوا السعادة بالمثابرة والجدّ، فهم لا يرون السعادة خارج إطار الإنتاج والعمل، الأمر الذي أفضى إلى حيوية تكاد لا تتوقف، والحوافز نفسها نلمسها في دينامية الشعب الألماني. وثمّة شعب آخر ترفع معتقداته العمل إلى مستوى التقديس هو الشعب الياباني. في المقلب الآخر، أي في اجتماعنا الإسلامي عجز الفقهاء الذين يتولّون، عادة، مهام هندسة السلوكيات ورسم أطرها من خلول المنظومات الفقهية المستنبطة، عجز هؤلاء عن تثمير الخطاب القرآني الداعي إلى السعي والانتشار في الأرض ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها﴾[1] ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض﴾[2] ، والدعوة لم تكن بصيغة الإقرار بواقع الحاجة والإمضاء لعادات أَلِفَها النّاس، وإنّما بالطلب الذي يفيد الأمر والحثّ والمثابرة، وعندما يربط القرآن الكريم الدنيا بالكدح المتواصل الذي لا ينفك، مطلقاً، عن الحياة فمعنى ذلك، أنّ السعادة مقرونة بهذا البذل المحبّب والملازم للحياة، مادام هناك عرق ينبض، بدلالة "فاء" الفورية "فملاقيه".[3] وتتّسق

---

[1] سورة الملك، الآية ١٥.

[2] سورة الجمعة، الآية ١٠.

[3] ﴿ياأيّها الإنسان إنّك كادحٌ إلى ربّك كدحاً فملاقيه﴾ سورة الانشقاق، الآية ٦.

الآيات التي تربط بين الأكل الحلال والجهد، في المعنى نفسه الذي تبوح به النصوص القرآنية الكريمة كيفما اتّجهت وقلّبت المعنى، ألا يدل ذلك على التلازم بين العمل والسعادة التي هي مقصد مفصلي من مقاصد الدين.

وفرق كبير بين النظر إلى العمل باعتباره مفضياً إلى الراحة، التي يتوهّمها الإنسان محقّقة في الدنيا، وبين توطين النفس على أنّ الراحة والطمأنينة لا يتوفران إلاّ بتفريغ الطاقة المودعة في الإنسان، سواء أكانت تلك عملاً ذهنيا مشفوعاً بالتجربة، أم عملاً عضلياً متواصلاً يفرغ الإنسان من خلاله طاقاته البدنية المختزنة في هيكل يمتلك كل مؤهّلات التجدد والتخزين.

الوسطية في الإنفاق

يولي علماء التنمية مسألة الإدخار وترشيد الإنفاق أهمية استثنائية في مجال مراكمة الرأسمال، فبدونها لا تستطيع العجلة الاقتصادية متابعة حركتها، ذلك أنّ، الرأسمال هو الذي يغذّي المشاريع الكبيرة، وهذا يفترض بالمواطنين رسم سياسات بحجمهم تتيح لهم ضبط الإنفاق وتأمين احتياط إلزامي تتمّ تنميته بواسطة المصارف والمشاركات المحدودة في الإنتاج، وقد وصل الأمر ببعض خبراء التنمية إلى القول بأنّ معدلات الإنفاق والإدخار في الأسر، هي التي تؤشّر إلى استقرار الدول وتوازنها وتطوّرها.

هذا في المبدأ، وهو صحيح، إلى حدود بعيدة، في المجتمعات المستقرّة التي يتوفّر فيها لكافة الأسر مداخيل ثابة أو شبه ثابتة، أمّا في حال الاضطراب وعدم استواء المجتمع على ساق معين، فالمشكلة تكون مختلفة، بيد أنّها لا تلغي المبدأ القائم على التوازن بين الدخل

والإنفاق مع ملاحظة هامش احتياطي يصار في ضوئه إلى توفير بعض الفائض لقادم الزمان أو لاحتياجات غير منظورة يمكن أن تقتحم الأسر دون سابق إنذار.

في هذا الإطار، أولى القرآن الكريم مسألة الإنفاق وترشيده حيّزاً يُعتَد به في خطابه ذات الأبعاد الأخلاقية والعقلية والإنسانية، فألفت إلى مسألة التوازن والوسطية في الإنفاق ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾[1].

فالتوازن بالإنفاق هو حالة وسطية تقع بين سلوكين متطرّفين؛ التبذير[2] من جهة والهوس المرضي في إكتناز المال وإدّخاره ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشّرهم بعذاب أليم...﴾[3] فالحياة التعقلية التي يريد الله تعالى من الإنسان أن يسلكها تقتضي النظر بتدبّر إلى الأمور فلا تهمل المقصد التكافلي في علاقة المؤمن بأخيه والإنسان بالآخر، بمعنى تجسيد التعاضد ورفع من هو في القعر إلى مستوى الحياة الكريمة دون مِنّة أو أذى، وفي الوقت عينه مراعاة مقتضيات الحياة بما تستبطن من طوارئ وحالات استثنائية، ينبغي أخذها بالحسبان.

فالقرآن الكريم، وكما سبقت الإشارة، يستهدف بناء حياة وازنة بنظر العرف والعقلاء، وهو ليس بصدد بناء نظرية في التنمية، وإن كانت العناصر التي يرشد إليها في

---

[1] سورة الإسراء، الآية ٢٩.

[2] ﴿إنّ المبذرين كانوا إخوان الشياطين، وكان الشيطان لربّه كفورا﴾ سورة الإسراء، الآية ٢٧.

[3] سورة التوبة، الآية ٣٤.

عمليتي الإنفاق والإدخار وحرمة التبذير تصلح مجتمعة لتشييد عمارة تنموية، تُرك أمر تصميمها وهندستها وإظهار ملامحها وتفاصيلها للعقل البشري.

والفقه، الذي أخذ على عاتقه مسؤولية البحث عن العناصر المفيدة لانتظام الحياة الكريمة في الكتاب والسُّنة لم يولِ هذا الحقل الحيوي ما يستحقّه من اهتمام، لا بل يُلحظ أنّ ثمة تغييباً لهذا العالم، بكل ما يضجّ بالحيوية، عن مجالات معالجته ونظره، ومردُّ ذلك لا يعود إلى عالم الاستنباط نفسه، فهو صناعة مضبوطة القواعد والآليات، وإنّما يعود إلى اهتمامات الفقيه نفسه وشمولية نظرته، فالفقه ليس سوى مرآة تعكس صورة المجتهد ولا تعبّر، بالضرورة، عن إمكانيات الكتاب والسُّنة، كما يتضح من استعراضنا لمجمل العناصر المبثوثة في النص.

وإشارتنا إلى قصور الفقه المنجز، ليس سوى اعتراف صريح بفعّاليته وقدرته على التأثير، فهو وحده القادر على رسم الضوابط وكبح لجام التطرّف في الإنفاق وفي التقتير على حَدٍّ سواء، وهو بإمكانه تصحيح السلوكيات المنحرفة التي تطفو ظواهرها على سطح الممارسات اليومية للمسلمين في غير مجتمع من أقطارنا العربية والإسلامية.

فنظرة سريعة إلى أنماط الحياة السائدة، كفيلة بإدراك حجم الخلل الذي يصيب البنية الاقتصادية والتنموية لأسرنا المعاصرة. ولا بأس، هنا، من التوغّل قليلاً في بعض تفاصيل حياتنا لتستبين الصورة، ويَتَظهّر حجم الكارثة التي نحن فيها، والتي لا يمكن، في حال استمرارها، أن تؤدّي إلى انبثاق مشروع تنموي واعد.

تتّجه الحياة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية إلى المزيد من فوضى الاستهلاك في ظل مؤثّرات، لا حدود لها، للإعلان التجاري الذي يقتحم البيوت غير المحصّنة بثقافة الترشيد والضبط الإنفاقيين، وتكاد الأسر تستنفذ جزءاً أساسياً من دخلها في المصارفات الهاتفية،

بعد دخول المحمول إلى ميدان التداول، والإنفاق في نواحٍ لا ترتقي إلى مستوى الضروري والحاجي، وبما أن معدلات الدخل منخفضة، بصورة عامّة، فإنّ فرص الإدّخار أو الإنفاق في مجالات التنمية أو الإحسان والصدقات، آخذة بالتراجع.

أمّا الشرائح المتوسطة والغنية التي تراكم ثرواتها من العمل خارج البلاد أو في مجالات محدّدة داخل البلاد، فسلوكها الإنفاقي تشوبه عيوبٌ وتجاوزات تفوق الحصر؛ فبدلاً من بناء المسكن، على سبيل المثال، ليؤدّي وظيفة محددة في بيئة معيّنة، نرى أبناء هاتين الشريحتين يتغنّون في تزويق ومحاكاة المجتمعات الأخرى حتّى وإن كان ذلك دون وظيفة على الإطلاق، أمّا الإنفاق على الأزياء والسيّارات ومظاهر الترف فهو يفوق الوصف، وقد يتجاوز معدلات الإنفاق في بعض الأسر أضعاف حاجة جماعة بكاملها.

والأسوأ من هذا كُلّه، أنّ نمط الاستهلاك هذا آخذ بالتزايد والتجذّر، إذ لم يتفق أن واجه صدمة معرفية أو مستقبلية من قادة الرأي وعلماء الدين والنظام السياسي، وهذا ما ينذر بنتائج سيئة على مستوى مشاريع التنمية.

أجمل مفارقة نشرت حديثاً عن سلوكيات السياسيين عندنا والسياسيين في الغرب، أنّ المنشغل بالسياسة بالغرب يمرّ بتجربة الأعمال والإنتاج وتكوين الثروة قبل دخوله ميدان العمل السياسي، فنجاحه في العمل والإنتاج يشكل له إجازة دخول إلى الحياة العامّة، بينما في بلادنا، يتوخّى السياسي الدخول إلى السلطة لتكوين الرأسمال. سلوكان مختلفان بل متناقضان، والمؤسف أنّ تجربتنا هي التي تخالف المقصد الشرعي في اعتبار العمل هو الوحيد الذي يضفي على المال مشروعيته ﴿ يا أيّها الذين آمنوا أنفقوا من طيّبات ما كسبتم ...﴾.[1]

---

[1] سورة البقرة، الآية ٢٦٧.

غربة المقاصد الشرعية

في معالجتنا لسلوكيات التنمية في اجتماعنا العربي خصوصاً والإسلامي عموماً، ومقابلتها بما يرشد إليه النص من سلوك وسطي في الإدّخار والإنفاق، يتبيّن أنّ الثقافات المحلية المحمولة بالوراثة والأعراف، والتي قد يكون الدين أحد مكوّناتها، لكنّه، بالتأكيد، ليس جُلَّ مكوناتها، هي التي تتحكّم بسلوكيات الأفراد والأسر، الأمر الذي يدفع الباحث إلى التساؤل عن طبيعة الخطاب الذي يصوغه المرشدون والفقهاء وأهل العلم، وعمّا إذا كان ذا جدوى في إعادة بناءالشخصية الإسلامية وفق ضوابط ومحدّدات النهج الوسطي الذي يحثّ النص القرآني على التزامه، كخيار وحيد يعيد الممارسات الجامحة إلى جادة الاعتدال.

فالثنائيات المتطرفة التي نعانيها في مختلف تفاصيل الحياة، لا تلبث أن تنسحب إلى ميدان التنمية والتعامل معها، فالتطرّف بالتدّين الذي يقابله التطرّف بالتحلّل، والجموح في الباطنية التي يناظرها الإفراط بالظاهرية والشكلانية، الجنوح إلى التغريب الكامل الذي يوازيه الارتحال الكلي إلى الماضي والتاريخ، والممارسة الكلية للسلطة في البيت والمدرسة والدولة التي يواجهها تراخٍ في ممارسة هذا الحق إلى حَدّ الميوعة، والنزعة العدوانية في الخصومة التي يقابلها الاستسلام الكامل للمشاعر في الصداقة، كل هذه تؤكد وجود منهج عام، غير سليم وغير صحي، يحكم آليات تفكيرنا وسلوكنا في مختلف ميادين الحياة،

ومع ذلك ندّعي لأنفسنا شرف الانتماء إلى أمةِ الوسط[1] ثمة انفصام واضح بين ما نؤمن وما نمارس مردّه إمّا إلى عدم وضوح مقاصد الدين ومراميه وإمّا إلى الاستسلام الكامل للهوى وإغواءات النفس وبهارج الدنيا وزخارفها.

وحتّى لا نقع في التطرّف عينه الذي نحكم به على اجتماعنا السياسي ومجتمعنا الأهلي، ينبغي الاعتراف بأنّ المشكلة ليست بسيطة، وإنّما مركبّة تتضافر في حياكة خيوطها جملة من العوامل تبدأ بمناخات السلطة وتمرّ بأزمة النص الفكري ولا تنتهي عند حدود العرف والتقاليد، وهذه المشكلة ليست، عاصية على الحلول، فهي، كسواها، تفترض تصويباً لمناهجنا وسلوكياتنا بما يتّسق ويتواءم مع مقاصد الشرع، التي نحن بصدد بلورتها وتوجيه عناية أهل الرأي والمسؤولين إلى عمقها وتأثيرها في حياتنا العملية.

المعتقدات الإنسانية والتنمية

خاض بعض علماء الاجتماع وفي مقدمتهم ماكس فيبر في مسألة علاقة الدين بالتنمية، وقد انطلق فيبر ومن حذا حذوه، فيما بعد، من واقع الحال الذي عاشوه، فكانت استخلاصاتهم انعكاساً لما عاينوه من ظواهر اقتصادية واجتماعية، وهذا الأمر، مشروع ومسوّغ، باعتبار أنّ علم الاجتماع لا يتعامل مع المقاصد والأفكار والفلسفات النظرية المجرّدة إلاّ من زاوية علاقتها بالمشهد الاجتماعي المعيوش، ومن الطبيعي أن تخرج الاسنتاجات متناظرة مع وقائع الحياة وظواهرها الطافية على السطح.

---

[1] ﴿ وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهداء على النّاس...﴾ سورة البقرة، الآية ١٤٣.

في هذا الإطار، تصدّى "غرافييه كوبليه" لموضوعة علاقة الدين بالنمو،[1] وقد انكبّ هذا العالم على إجراء مقارنة بين جملة عوالم معاصرة انطلاقاً من مستويات التطور ونسب الإنتاج والنمو الاقتصادي، وقد خلص إلى أنّ اليهود والبروتستانت والكونفوشيون يتربّعون على قمّة هرم التطوّر في العالم، فيما يأتي الكاثوليك في المرتبة الرابعة يليهم الأرثوذكس ومن ثم المسلمون، ويرى أنّ تراجع الكاثوليك عن المذاهب المسيحية الأخرى مردّه إلى تمسّك هؤلاء بالكنيسة وتعاليمها، وبناء على هذا الربط يخلص إلى معادلة مفادها؛ إنّ ارتفاع مستوى المعيشة يتبع بشكل مباشر مدى استعداد الشعوب للتخلّي عن الكنيسة.

وقد أظهر أبحاث "كوبليه" أنّ مستوى الإنتاج والدخل والثروة الفردية في دول أوروبا الغربية حيث البروتستانتية هي الدين المسيطر أرفع بكثير من شقيقاتها حيث السيطرة للكاثوليكية[2]، ثم يضع الإسلام والكاثوليكية في موقع واحد لجهة إيمانهما بالحساب الأخروي، الذي يدفع الكاثوليكي وبنسبة أكبر المسلم لنوع من عدم الاكترات لما يحصل له على الأرض، وبالتالي فإنّه، وفق قراءة "كوبليه" مستعدٌّ لتسخير نفسه ووقته للآخرة، الأمر الذي يرتّب عليه نسيانه لنفسه ومجتمعه[3]

هذه النتيجة التي خلص إليها هذا العالم، لا تخلو من تبسيط وعجلة في قراءة الظواهر، فهو يأخذ بنسب النمو والتطوّر في الدول، ويرتّب عليها تحليله متجاهلاً الظروف التاريخية

---

[1] Xavier Couplet ،Religion et developement – economia – Paris. تعريب موسى عاصي، قضايا النهار، تاريخ 2/ 7/ 2004

[2] المرجع نفسه.

[3] المرجع نفسه.

والسياسية التي يعيشها العالم الإسلامي، فضلاً عن وقوعه في التعميم الاعتباطي الذي يسقط من حسابه معدلات النمو في بعض الدول الإسلامية كماليزيا مثلاً، الأمر الذي يزعزع المنطق الذي ارتكز عليه. في هذا الإطار، نسأل عن سبب تسجيل المسلمين نجاحات كبيرة ومثيرة في مجال الأعمال والاستثمار خارج أوطانهم، كأولئك المهاجرين الذين بزّوا أقرانهم من الغربيين رغم أنّهم ملتزمون ويمارسون عبادتهم في صورة لا تختلف عن أشقائهم المسلمين الذين لم تتوفّر لهم فرصة الهجرة، فهل هذا التباين في النجاحات والإخفاقات يعود إلى الدين أم إلى عوامل وظروف مختلفة، لم يتمكن "كوبليه" من ملاحظتها؟

المسلمون، في العالم، لا تنقصهم القدرة والمحفّزات والحماسة لتسجيل نجاحات في مجال الأعمال والاستثمار، وإنّما جُلّ ما ينقصهم هو البيئة الطبيعية والصحية التي تتيح لهم فرص تفجير طاقاتهم ومواهبهم الكامنة. فالمشكلة، لا تكمن، كما يزعم هذا العالم الاجتماعي، في الدين وإنّما في الظروف السياسية والمناخية والاجتماعية التي قد تحول دون المرء ومايريد ويرغب.

ونحن، في المدخل الذي أردناه باباً للتنمية لم نغطِّ كل العناصر التي سلّط القرآن الكريم عليها الضوء باعتبارها أساسية، وإنّما تخيّرنا بعضاً منها لأنّ المقام لا يتّسع لتغطية بقيّة العناصر وهي كثيرة، وهذا يستدعي معالجة مفصّلة ودقيقة لمختلف الجوانب التي ترفد التنمية بمسبّبات القوّة والتحقّق.

غير أنّ الولوج إلى التنمية من باب المقاصد لا يعني، أبداً، أنّ مجرّد وعيها ومعرفتها، سيجعل التنمية أمراً محقّقاً، فثمة شروط أخرى، لا يجوز إغفالها في هذا المقام كدور الدولة

ومستويات المعرفة والإرادة الحضارية والثقافة الشعبية والموارد الطبيعية وغيرها، ومجرد النظر إلى عامل وتغييب العناصر الأخرى، لا يجعل القراءة علمية والدراسة ذات صدقية يجوز الركون إليها والآخذ بنتائجها.

المراجع والمصادر

١- القرآن الكريم

٢- بدران، إبراهيم، النهضة وصراع البقاء، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠٣.

٣- العوّا، د. محمد سليم، مقاصد السكوت، محاضرة ألقيت في كلية الحقوق، جامعة القاهرة.

٤- الصدر، محمد باقر، حلقات الأصول، المقدمة، دار التعارف، بيروت.

٥- علاّم، الدكتور سعد طه، التنمية والمجتمع، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٧.

٦- مغنية، الشيخ محمد جواد، فقه الإمام الصادق، ج٣، دار الجواد ودار التيار الجديد، ط٥، بيروت ١٩٨٤.

٧- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م٢، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط٣، ١٩٧٣.

٨- Xavier Religion et developement – Economia – Paris.
تعريب موسى عاصي، قضايا النهار، تاريخ ٢/ ٧/ ٢٠٠٤.

المجتمع المدني في ضوء المقاصد العامة للشريعة

د/ ابراهيم البيومي غانم

لدينا في هذا الموضوع مفهوم ومصطلح: أما المفهوم فهو "المجتمع المدني"، وأما المصطلح فهو "المقاصد العامة للشريعة". فما الذي يربط نظرياً أو عملياً بين مفهوم سياسي واجتماعي حديث الورود في الثقافة السياسية العربية الإسلامية، ومصطلح أصولي قديم الوجود في التراث العربي الإسلامي؟ وهل من علاقة بين هذا المفهوم وذلك المصطلح حتى نضعهما في عنوان واحد؟ هذا هو السؤال الرئيسي الذي نحاول الإجابة عليه، ونسعى لإلقاء بعض الأضواء حول جوانبه المختلفة، دون أن نزعم أننا سوف نقدم الجواب الكافي لكل مسائله وتفريعاته.

لقد ورد مفهوم "المجتمع المدني" بمعناه الحديث إلى الثقافة السياسية العربية والإسلامية قبل نحو عقدين من الزمان تقريباً. وانشغلت به الأوساط الفكرية والسياسية والإعلامية وبالجدل حوله ولا تزال منشغلة به؛ وذلك سعياً للوقوف على مضامينه التي يحتويها، ومعرفة دلالاته التي يشير إليها على أرض الواقع الاجتماعي في هذا البلد أو ذاك، ومن ثم معرفة الدور الذي يمكن أن يسهم به في عملية الإصلاح التي تحتاجها المجتمعات الإسلامية عربية وغير عربية، في مختلف الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وبالرغم من حداثة استعمال مفهوم "المجتمع المدني" في الخطاب العربي الإسلامي الراهن، إلا أن المضمون الذي يشير إليه هذا المفهوم قديم، بل ضارب في القدم، وجذوره ممتدة إلى عصر النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وبأيسر نظر في البدايات

الأولى لتكوين الجماعة الإسلامية على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، يتضح أن أصول هذا التكوين مدنية بكل المعاني التي تحملها كلمة "مدني"، حسب ما يشير إليه جذرها اللغوي العربي؛ فكلمة "مدني" لها نفس المادة اللغوية لكلمة "ديني" تقريباً، الأمر الذي يجعل الكلمتين ذواتي وقع متقارب لدى من يسمعهما. كلمة "الدين" في لغة العرب تشير إلى علاقة بين طرفين أحدهما "دائن"، والآخر "مدين"، فإذا وصفنا بها الطرف الأول كان قصدنا صاحب الأمر والسلطان، وإذا وصفنا بها الطرف الثاني كان قصدنا المأمور المخاطب من السلطان، أما إذا نظرنا إلى العلاقة التي تربط بين الطرفين فإن قصدنا بكلمة "الدين" يتجه إلى المبادئ المنظمة لتلك العلاقة، أو الصيغة التي تعبر عنها.

وتقترب تلك المعاني لكلمة الدين اقتراباً كبيراً من معاني كلمة "المدني"؛ وإنه لأمر ملفت للنظر غاية الالفات أن يكون تغيير اسم يثرب إلى اسم "المدينة" من أوائل أعمال الرسول صلى الله عليه وسلم بعد هجرته إليها من مكة المكرمة. وكانت الدلالة الأساسية لهذا التغيير من الناحية السياسية هي أن يثرب أضحت "تدين" لسلطة جديدة، هي سلطة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن ثم فهي في تكوينها وتأسيسها الجديد وبما أصبحت عليه، مدينة إلى شرع الله الذي جاء به رسوله. المدينة إذن لا تنشأ بلا دين، والدين لا يتحقق بدون مدينة. وكانت "المدينة المنورة" هي النموذج الأول لنشأة وتطور المدن الإسلامية فيما بعد، وكان دستورها الأول الذي عرف باسم "صحيفة المدينة" مثالاً يقتدى به في كيفية تأسيس الحياة المدنية على أصول الشرعية الإسلامية، وكان قانونها الأول هو إقرار مبدأ "لهم ما لنا، وعليهم ما علينا"، وهو أصل من أصول تكوين المجتمعات المدنية في مختلف التجارب الإنسانية بلا خلاف.

أما مصطلح "المقاصد العامة للشريعة"، فهو مصطلح أصولي قديم الوجود في التراث العربي الإسلامي. عميق الجذور، كثيف الفروع. وله نظرية شديدة التماسك، ولا سبيل إلى زحزحتها. ولكنه رغم عراقته وقدمه، يكاد يكون غائباً عن الواقع المعاصر للمجتمعات الإسلامية. يكاد يكون غائباً عن الخطاب، والمؤسسات، ومناهج النظر والتحليل.

في ميدان الدراسات الإسلامية ذاتها نجد أن حضور نظرية "المقاصد العامة للشريعة" ضعيف، وباهت، وتقليدي؛ يسعى في كثير من الحالات فقط إلى إعادة إنتاج ما سبق أن قدمه السلف من العلماء. وفي ميدان العلوم الاجتماعية، نجد أن غياب نظرية المقاصد شبه تام، ولا يسأل عن هذه النظرية إلا القليل النادر من الأساتذة، وإلا الأقل الأندر من الطلاب. وأسباب هذا الغياب كثيرة؛ بعضها يرجع إلى ظروف نشأة العلوم الاجتماعية الحديثة في بلادنا، وبعضها يرجع إلى الانفصال بينها وبين العلوم الإسلامية الموروثة. وتقودنا هذه الملاحظة إلى تساؤل جوهري هو: هل يمكن البحث في العلوم الاجتماعية من منظور المقاصد العامة للشريعة؟ أمن الممكن أن تكون نظرية المقاصد أداة منهجية توجه البحث في موضوعات العلوم الاجتماعية الحديثة بفروعها المختلفة، ومشكلاتها المتجددة؟. ومرة أخرى: هل سيختلف البحث في العلوم الاجتماعية من منظور مقاصد الشريعة أم لا؟ وهل سيختلف النظر في مقاصد الشريعة من زاوية العلوم الاجتماعية وما تثيره من أسئلة أم لا؟

قد تبدو محاولة الإجابة على تساؤلات من هذا النوع قفزاً في المجهول، وقد يبدو الخيال في هذه المحاولة أكثر مما يتراءى فيها شيء من الواقع، ولكن لا بأس من المحاولة، ولا خطر من الاجتهاد. فتساؤلات من هذا النمط من شأنها أن تقودنا

محاولة الإجابة عليها إلى ميدان الصناعة الثقيلة للعلم، وأقصد هنا العلم النافع للناس في معاشهم ومعادهم. ونحن نلاحظ أن العلوم الاجتماعية الحديثة معنية بمنافع المعاش دون منافع المعاد؛ بل لا تدرك معنى لمنافع المعاد أصلاً، ولا توجه إليها جهداً إيجابياً يذكر.وفي الجهة الأخرى نجد أن العلوم الإسلامية ـ حالياً ومنذ فترة ليست قصيرة ـ معنية في أغلب الأحوال بمنافع المعاد دون منافع المعاش، بعد أن كانت معنية بهما معاً على نحو متزن ومتوازن في الأزمنة السابقة. وكان الجمع بين شؤون الحياة الدنيوية وأمور الحياة الأخروية على هذا النحو المتوازن سراً من أسرار القوة المدنية، وقانوناً من قوانين الازدهار الحضاري الإسلامي. وكان الفصل بينهما أيضاً سراً من أسرار التدهور والضعف.

وفيما يلي سوف نسعى لقراءة مفهوم المجتمع المدني من منظور "المقاصد العامة للشريعة"؛ لنعرف أمن الممكن أم لا التوصل إلى فهم أفضل للمجتمع المدني من هذا المنظور؟ وبصياغة أخرى: ما مقاصد المجتمع المدني؟ وكيف تتحقق من جهة، وأين تتحقق مقاصد الشريعة في الواقع وكيف تجري عملية التحقق على أرض الواقع من جهة أخرى؟

أولاً: المقاصد والمجتمع المدني

بين منهجية العلوم الاجتماعية ومنهجية العلوم الشرعية

إذا كانت نظرية المقاصد العامة للشريعة تخضع لمنهجية البحث في العلوم الشرعية، فكيف يمكن تطبيقها على "المجتمع المدني" الذي يخضع لمنهجية العلوم الاجتماعية؟. هذا السؤال يفتح باب الجدل حول تعريف النوعين من العلوم، وما المقصود بالعلوم الشرعية، والعلوم الاجتماعية؟ وهل يمكن حقاً تمييز مجموعة من العلوم ووصفها بأنها شرعية، وتمييز مجموعة أخرى ووصفها بأنها اجتماعية؟

في تصورنا أن مثل هذه التساؤلات تحيلنا إلى معضلات النشأة الحديثة للعلوم الاجتماعية في البلدان العربية والإسلامية قبل قرن ونصف فقط من الزمان على الأكثر. ومن أول هذه المعضلات: وفود العلوم الاجتماعية الحديثة على يد نخبة من الأكاديميين الذي تلقوا تعليمهم في معاهد وجامعات أوربية. وكان معنى هذا الوفود هو أن العلوم الاجتماعية التي باشرتها المعاهد والجامعات العربية والإسلامية الحديثة لم تنشأ من داخل مجتمعاتها، ولم تمتلك منذ البداية الأولى لها أدوات منهجية خاصة بها، وإنما اعتمدت على آليات النقل والترجمة والتقليد، أكثر من اعتمادها على آليات الاجتهاد والابتكار والتجديد. وكانت المعضلة الثانية هي أن الناقلين الأوائل لتلك العلوم الاجتماعية لم تكن لديهم دراية بأصول "العلوم الشرعية" ومنهجيات البحث فيها، أما طبقة العلماء "الشرعيين" في ذلك الوقت فلم تكن لديهم عناية بتجديد

مناهج وأدوات البحث في علومهم الموروثة، ومن ثم لم تظهر أية جهود ذات قيمة تستهدف إحياء أو تطوير المناهج الشرعية في التعامل مع القضايا والموضوعات التي بدأ حملة العلوم الاجتماعية الحديثة يهتمون بها. ومن هنا ظهرت معضلة ثالثة هي: انفصال العلوم الوافدة عن العلوم الموروثة بمناهجها وموضوعاتها وقضاياها التي تهتم بها، والنتائج التي تتوصل إليها. وأضحت لدينا علوم اجتماعية حديثة ولكنها غير وظيفية، كما أضحت لدينا علوم شرعية أصيلة ولكنها غير فاعلة في التطور الاجتماعي. وإضافة إلى ذلك كانت مدرسة العلوم الاجتماعية الحديثة أكثر قدرة مدرسة العلوم الشرعية على ملء الفراغ الذي أوجده جمود العلوم الشرعية وعجز القائمين عليها عن استيعاب القضايا المستحدثة وإخضاعها للمنهجيات الشرعية، ووجدت مدرسة العلوم الاجتماعية داعماً قوياً لها في الدولة الحديثة من جهة، وفي الدوائر الأكاديمية الغربية من جهة أخرى. وبعد مرور ما يقرب من قرن على نشأة العلوم الاجتماعية الحديثة ـ المنقولة، ثبت أنها لم تسهم في تقدم أو نهضة المجتمعات العربية والإسلامية، وأن حصيلة ما أنتجه أساتذة العلوم الاجتماعية ـ بمختلف فروعها ـ لم يعد كونه مجرد نظريات واهية الصلة بمشكلات المجتمع الذي ينتمون إليه، واتضح أنه كانوا في أغلبهم وسطاء مترجمون، ولم يكونوا علماء حقيقيين، ولم يظهر لواحد منهم نظرية اجتماعية أو نفسية أو سياسية أو اقتصادية تنسب إليه هو وإلى اجتهاده الذاتي.

ولسنا هنا بصدد تحليل الأسباب النظرية التي أدت إلى الفصل بين منهجيات العلوم الاجتماعية ومنهجيات العلوم الشرعية، حتى بات من الشائع السائد أن لا سبيل إلى الجمع بينهما، وأن أي جهد يبذل في سبيل البحث عن روابط الوصل بينهما لا

جدوى منه. والذي نراه هو أن منهجيات العلوم الاجتماعية الحديثة ليست غريبة عن طريقة التفكير ومناهج البحث التي ابتكرها العلماء المسلمون السابقون، بل منها ما هو امتداد لها في بعض الجوانب.

ولنأخذ مثالاً على ذلك من الإمام أبو حامد الغزالي(ت٥٠٥هـ)،الذي ذهب إلى أن العلم إما أن يكون علم تصور، أو علم تصديق. ويتعلق علم التصور بذوات الأشياء؛ كالعلم بالنبات، والحيوان، والجمادات. أما علم التصديق فيتعلق بنسبة هذه الذوات إلى بعضها بعضاً؛ إما بالسلب أو بالإيجاب. وهذا يسمى تصديقاً لأنه يتطرق إليه التصديق والتكذيب. وكل بحث نظري ـ حسب رأي الغزالي ـ يتجه إلى تصور أو تصديق. والبحث الموصل إلى تصور يسمى قولاً شارحاً، ومنه حد ورسم. والبحث الموصل على تصديق يسمى حجة، ومنه قياس ومنه استقراء. وهذا الذي تحدث عنه الغزالي هو عين المنهجية الحديثة في العلوم الاجتماعية. وإذا تأملنا أكثر في أصول المنهجية لدى "الشرعيين"، سيتضح لنا أن علومهم الشرعية كانت في الوقت نفسه اجتماعية، وأن العلوم الاجتماعية ليست صنفاً آخر مختلفاً عن العلوم الشرعية. والوضع الطبيعي هو أن تكون العلوم الشرعية اجتماعية، والعلوم الاجتماعية شرعية وفقاً لأصول منهجية وأدوات تحليلية ذات مرجعية معرفية واحدة.

وفي ضوء هذا التصور، تكون "المنهجية" البحثية ذات أصول واحدة، ولكن الأسئلة يمكن أن تكون مختلفة، وبل يجب أن تكون مختلفة في مساريها النظري والعملي، بين مجال البحث الشرعي ـ وبالأحرى الأصولي ـ ومجال البحث الاجتماعي كأحد تطبيقات المنهجية الشرعية. ولنأخذ مثالاً على ذلك لنوضح به الفرق بين الحالتين:

من منظور البحث الأصولي الشرعي، يكون السؤال عن مقاصد الشريعة على النحو التالي: كيف نستدل على مقاصد الشريعة استدلالاً منهجياً منضبطاً بقواعد الاستدلال الشرعي المعروفة في أصول الفقه مثلاً؟. أما من منظور البحث الاجتماعي، فإن السؤال عن مقاصد الشريعة نفسها هو: ما الذي يحدث عندما يبدأ مقصد شرعي ما في الانتقال من الحيز النظري المجرد إلى حيز الواقع العملي المتحرك؟ ما الذي يحدث عندما تغادر الفكرة، أو المبدأ، أو المقصد أوراق الكتب وتشتبك مع وقائع الحياة اليومية؟. السؤال من منظور البحث الاجتماعي الذي ينطلق من نظرية المقاصد الشرعية ويلتزم منهجيتها، هو: كيف يتحول تشريع المقصد، إلى مشروع مقصود منه تحقيق مصلحة أو منفعة؟ ما قوانين وإجراءات الانتقال من مستوى الوعي والإيمان والتصديق النظري، إلى مستوى الواقع والعمل والتطبيق العملي؟

مثال آخر: من منظور البحث الأصولي الشرعي، يكون السؤال عن "الحكم الشرعي" - الذي هو خطاب الله للمكلفين اقتضاءً، أو تخييراً، أو وضعاً- بهدف معرفة مستويات هذا الحكم، أو التمييز بين أقسامه وأنواعه: فرائض، وسنن، أو واجبات، ومندوبات، ومحرمات، ومكروهات، ومباحات. أما من منظور البحث الاجتماعي الذي ينطلق من نظرية المقاصد الشرعية ويلتزم منهجيتها فهو: ما علاقة أقسام الحكم الشرعي ببعضها، وما الذي تنتجه من آثار في الواقع الاجتماعي؟ وبعبارة أخرى: كيف تتجلى أقسام الحكم الشرعي في الممارسة الاجتماعية؟

وهنا نجد أن من اليسير الحصول على عديد من المؤلفات والبحوث التي تتناول التكاليف الشرعية وأدلتها التفصيلية، وكيفية استمدادها وابتنائها منهجياً، كيف أنها تشكل - بكل مكوناتها - منظومة يفضي بعضها على بعض، وأنها تعبر عن نظام متناسق

تحت مظلة المقاصد العامة للشريعة. ولكن من العسير العثور على بعض المؤلفات والبحوث التي تبحث مثلاً في علاقة المندوب بالواجب كما تتجلي، أو كيف تجلت ـ هذه العلاقة ـ في الممارسة الاجتماعية في فترة زمنية معينة في مجتمع معين.

إن الثراء النظري الخاص بالمنهجية الأصولية التي ابتكرها الفقهاء ـ على اختلاف تخصصاتهم ـ لم يستفد منه كمرجعية معرفية لبناء وتطوير منهجية للعلوم الاجتماعية، تكون قادرة على الإجابة عن تساؤلات لا تزال غير مطروقة حول الدور الذي أسهمت به الممارسات الاجتماعية للتكاليف الشرعية وليس التكاليف الشرعية المجردة ـ في إحداث درجات من التطور الاجتماعي، والاقتصادي، والتقني، والحضاري بشكل عام. لماذا ـ مثلاً ـ ارتبطت معظم الفروض الكفائية بممارسات اجتماعية ذات طابع مؤسسي، بينما لم تأخذ معظم الفروض العينية هذا النط المؤسسي؟ وما علاقة المسؤولية الجماعية التي ولدتها الفروض الكفائية بالمسؤولية الفردية للفروض العينية؟. مثل هذه التساؤلات توفر ميداناً فسيحاً لتطوير العلوم الاجتماعية من منظور منهجي نابع من المرجعية المعرفية الإسلامية. ونأمل أن تتجه البحوث والدراسات في العلوم الاجتماعية وجهة البنى المؤسسية والممارسات الجماعية والفردية من منظور مقاصد الشريعة، وهي قيد التطبيق، لا أن تقتصر الدراسات كما حادث حالياً على النظر في المقاصد بشكل نظري مجرد.

ثانياً: كيف نفهم المجتمع المدني من منظور مقاصد الشريعة؟

ثمة عدد من الخطوات التي تساعدنا على فهم المجتمع المدني في ضوء نظرية المقاصد العامة للشريعة. وهذه الخطوات هي: أن نعرف مقاصد المجتمع المدني أولاً، ثم نعرف كيف تتحقق مقاصد المجتمع المدني وأين تتحقق ثانياً، وأن نعرف ـ ثالثاً ـ كيف تتحقق مقاصد الشريعة وأين تتحقق؟

١ـ مقاصد المجتمع المدني

من المهم أن نعرِّف المجتمع المدني كي نعْرِف مقاصده. وثمة منازعة فكرية وعملية، نظرية وتطبيقية، حول مفهوم المجتمع المدني منذ وروده إلى السياق العربي والإسلامي عامة قبل حوالي عقدين من السنين كما أسلفنا. وهذه المنازعة تدور حول توصيف حالة المجتمع في علاقته بالدولة، وإلى أي مدى يتمتع بقدر من الاستقلالية النسبية تجاهها. ونظراً لأن الأصول الغربية لهذا المصطلح تجعله ملتبساً وربما غامضاً عند استعماله في السياق العربي الإسلامي الحاضر، فقد انقسمت الآراء بشدة بين عدد من الاتجاهات منها:

فريق ذهب إلى أن "المجتمع المدني" مفهوم يشير إلى مجموعة المؤسسات والتنظيمات التي تستند إلى أسس مدنية اجتماعية من وضع البشر أنفسهم؛ أي أنه نقيض مباشر لكل ما هو ديني أو ذا مرجعية دينية.

وفريق آخر ذهب إلى أنه يشير إلى تلك المؤسسات والتنظيمات التي تنبع من المجال الاجتماعي، وتعمل لصالحه، أياً كان الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه؛ دينياً أو

مدنياً، وأن هذه المؤسسات والتنظيمات تستهدف، أيضاً، وضع مجموعة من الكوابح والروادع التي تحد من سلطة المجتمع السياسي، أو العسكري الذي تمثله الدولة؛ وبهذا المعني يصبح المجتمع المدني نقيضاً لما هو سياسي أو عسكري، أو لكل ما هو حكومي.

وذهب فريق ثالث إلى تحديد المقصود بالمجتمع المدني من خلال عدد من المؤشرات الإجرائية التي تصف مؤسساته ومنظماته وفاعلياته المختلف، ومن هذه المؤشرات مثلاً: أن تلك المؤسسات والمنظمات تحتل موقعاً وسطاً بين العائلة؛ باعتبارها الوحدة الأساسية التي ينهض عليها البنيان الاجتماعي، والنظام القيمي الأخلاقي في المجتمع من جهة، والدولة ومؤسساتها وأجهزتها البيروقراطية الحكومية من جهة أخرى.

البعض يعرف المجتمع المدني بأنه تعبير عن حالة تصف المجتمع كله، بمعنى أنه "مجال للحرية أو الاستقلال النسبي عن الدولة". والبعض يعرفه بأنه مجال يشتمل على كافة الظروف التي تكفل الحياة الاجتماعية الجيدة، ويكوِن الناس فيه شكلاً يتواصلون من خلاله، ويرتبطون ببعضهم"، وآخرون يقولون "إنه مجال للتفاعل الإيجابي ما بين الدولة من جهة والمجال العام بما يضمه من تنظيمات طوعية من جهة أخرى، والسوق بما يشمله من اتحادات وشركات خاصة من جهة ثالثة".

ويرى فريق آخر أن للمجتمع المدني مفهومين فقط: الأول يتصوره قطاعاً من المجتمع الأوسع، ويضع له خصائص أو مواصفات، مثل الاستقلال النسبي عن المجال الحكومي، وأنه غير هادف للربح، ويتمتع بوضع قانوني منظم، ويقوم على أساس طوعي..إلخ. والاتجاه الثاني يتصور مفهوم المجتمع المدني على أنه حالة للمجتمع الأوسع ذات، وليس قطاعاً منه فقط، وأن صفة المدنية فيه تفترض حضور

الفرد وقبوله الطوعي الحر للمشاركة في اتخاذ القرارات التي تتعلق بمستويات مختلفة من الحياة العامة انطلاقاً من قناعاته الذاتية، وليس من التزاماته القبلية أو الدينية. وطبقاً لهذا التصور فإن المجتمع المدني يشير إلى منظومة من العلاقات التي تحكم الحركة الكلية للمجتمع وعلاقاته.

ومثلما انقسمت الآراء بصدد تعريف مضمون "المجتمع المدني"، تباينت المواقف من الحكم على وجود ما يصدقه من مؤسسات وتنظيمات في الواقع الاجتماعي. فالبعض أنكر وجوده بأي شكل من الأشكال، وذهب إلى أنه إنجاز حضاري غربي بحت، وأن علينا استزراعه في بلادنا وتنميته في تربة مجتمعاتنا التي لم تعرف ما يشبهه في تاريخها الطويل. بينما ذهب البعض الآخر إلى أن هناك عديداً من المؤسسات والهيئات التي يمكن تصنيفها مجازاً ضمن "المجتمع المدني"، وهي تضرب بجذورها في أعماق التاريخ الإسلامي، وفي مقدمتها المساجد الجامعة، والأوقاف، والمدارس الأهلية ومكاتب تحفيظ القرآن، والبيمارستانات، وصور أخرى متعددة من أعمال الخير والمنافع العمومية.

وفي ضوء المعاني السابقة، يمكن القول أن من أهم مقاصد المجتمع المدني الآتي:

أ- أن يكون ساحة لتطوير فضائل وقيم أخلاقية تسهم في تطور المجتمع، وتدعم السلم الأهلي بين فئاته وجماعاته.

ب - أن يكون مجالاً لتنافس الأيديولوجي بغرض فرض نمط معين من الهيمنة الفكرية أو السياسية.

جـ- أن يسهم في كبح جماح سلطة الدولة، ويمنعها من التغول على المجتمع.

د- أن يكون بمؤسساته وتنظيماته وسيطاً بين المجتمع والدولة.

هـ ـ أن يسهم في تمكين الأفراد من الوصول إلى المنافع العامة، بعيداً عن البيروقراطية الحكومية.

و ـ أن يشكل قوة أخلاقية، أو عاطفية وروحية تسهم في المجال العام، وتحقق قدراً من التوازن بين المصلحة الأنانية (القطاع الخاص)، والنزعة العقلانية الرشيدة (القطاع العام أو الحكومي).

ز ـ أن يمكن المواطنين من المشاركة في مراقبة السلطة الحاكمة بمختلف مستوياتها، ويحاسبها على أدائها.

ح ـ أي يسهم في رفع وعي المواطنين بحقوقهم، ويجعلهم أكثر إخلاصاً في أداء واجباتهم، وأكثر شجاعة في الدفاع عن حرياتهم.

ط ـ أن يوفر مجالاً لممارسة الحريات الفردية والجماعية.

تلك هي أهم مقاصد المجتمع المدني من الناحية النظرية، فكيف تتحقق عملياً؟

٢ـ كيف تتحقق مقاصد المجتمع المدني في تصوره الغربي، وأين؟

يقول أصحاب النظريات الخاصة بالمجتمع المدني، أن مقاصده، أو أهدافه، تتحقق بالوعي والإرادة؛ أي ببناء ثقافة المجتمع المدني من جهة أولى، وبالعمل والإدارة؛ أي بتحويل تلك الثقافة إلى تشريعات، ومشروعات، ومؤسسات، وبرامج من جهة ثانية.

فلكي تتحقق أية مقاصد يجب أن تسبقها ثقافة، تعرف بها، وتدعو إليها، وتحض عليها، وتبين منافعها، وتحذر من مغبة تضييعها. وتسهم في بناء مثل هذه الثقافة مؤسسات التنشئة التربوية، والدينية، والتعليمية، والسياسية، كما تسهم وسائل الإعلام في نشرها، وتساعد في رفع الوعي العام بها.

ولا يكفي الوعي بمقاصد المجتمع المدني حتى تتحقق على أرض الواقع، بل لابد من عمل دؤوب يحولها إلى تشريعات قانونية تقررها، وتحميها، وتحدد طريقة ممارستها، ولا بد من جهد إداري يصوغ التشريعات في أنماط مختلفة من المشروعات، والمؤسسات، والبرامج التي تتخصص كل منها في تلبية حاجة أو أكثر من الحاجات الاجتماعية.

وتشير جهود السعي لتحقيق مقاصد المجتمع المدني في عديد من تجارب الأمم والشعوب المعاصرة، إلى أن عملية التحقق تسهم فيها عدة أنواع من الهيئات والمنظمات ذات الطابع المؤسسي، وفي مقدمتها:

أ ـ الجمعيات الأهلية التي تقوم على أساس تطوعي، وتهدف إلى تقديم خدمة عامة على نطاق محلي أو على نطاق وطني يشمل المجتمع كله.

ب ـ التنظيمات النقابية التي تقوم على أساس الانتماء إلى مهنة معينة كالطب، أو الهندسة، أو المحاماة مثلاً، وتهدف إلى المشاركة في تطوير المهنة، وحماية مصالح أعضائها وعائلاتهم بالدرجة الأولى.

ج ـ الأحزاب السياسية التي تسعى للحكم كي تطبق برامجها الإصلاحية، وتهدف أنها كفيلة بتحقيق مصالح القطاعات الأكبر من المجتمع.

د ـ الأندية الاجتماعية والرياضية التي تسهم في توفير مجال للترفيه والترويح النفسي والرياضة البدنية، وتسهم في دعم ثقافة السلم الأهلي، والجدية في المنافسة بروح تعاونية.

ويضاف إلى ما سبق، عديدٌ من أشكال العمل الجماعي، والمبادرات الشعبية، والحركات الاجتماعية، التي تنخرط في المجال العام بهدف الإسهام في تحقيق مقصد أو أكثر من مقاصد المجتمع المدني التي سبق ذكرها.

ولكن: أين تتحقق مقاصد المجتمع المدني؟ طبقاً للنظرية الغربية المعاصرة في المجتمع المدني، نجد أن مقاصده تتحقق في فئات اجتماعية معينة تستهدفها مشروعاته ومؤسساته وتنظيماته المختلفة. إنها تتحقق في جهة المجتمع بصفة أساسية ولفائدته في مواجهة الدولة، وبالتحديد في مواجهة السلطة السياسية التي تمسك بزمام الدولة وتنطق باسمها في آن واحد. وثمة ميدان آخر خارجي تتحقق فيه بعض مقاصد المجتمع المدني "الغربي"؛ هذا الميدان هو مجتمعاتنا العربية والإسلامية، وبعض مجتمعات أخرى في بلدان آسيا، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية، وتعبر عنها المنظمات غير الحكومية عابرة القطرية، أو ذات الصفة العالمية المنطلقة من عمق المركز الحضاري الأطلسي(الأوربي الأمريكي) المهيمن حالياً على العالم.

٣ـ أين تتحقق مقاصد الشريعة، وكيف تتحقق؟

هل تتحقق مقاصد الشريعة بمجرد العلم بها؟ هل يجني المجتمع ثمرتها إن هي أصبحت جزءاً من الوعي العام لمعظم أبنائه، أو إذا تشكلت في ضوئها أغلب جوانب الثقافة السائدة؟. هل تتحقق مقاصد الشريعة في فضاء التأمل النظري الذي يتيح مجالاً واسعاً للحديث عن البنيان الأصولي المتماسك لمكوناتها؟

إن الإجابة على مثل تلك التساؤلات هي النفي القاطع، وبدون تردد؛ إذ لا يكفي العلم النظري لإدراك الفائدة العملية، ما لم يقترن بالعمل والاجتهاد في تحويل الفكرة

أو التشريع إلى برنامج أو مشروع. ومن أسف، أن نظرية المقاصد العامة للشريعة قد آلت في وضعها الراهن إلى أن صبحت تصوراً نظرياً مفارقاً لملابسات الواقع، والاجتهادات والجهود التي تبذل من أجل وصلها بالواقع، وقياس أحواله بمعاييرها قليلة وغير منتظمة.

لا توجد ـ مثلاً ـ منهجية لتقييم أداء المؤسسات الأهلية أو الحكومية والرقابة عليها بمعايير المقاصد العامة للشريعة. وأين هي النظريات التي طورها أساتذة الإدارة، أو العلوم السياسية في ميدان "صنع القرار واتخاذه" انطلاقاً من قاعدة "مقاصد الشريعة" وأصولها التي تتناول: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، وتميز في كل منها بين ما هو أصلي وما هو مكمل، وما هو عام وخاص، وشامل وجزئي، وتوازن بين المصالح والمفاسد. ولماذا تغيب مثل هذه المنهجيات عن علومنا الاجتماعية بمختلف فروعها؟. لابد أنم نرجع مجدداً إلى ما بدأنا به بشأن معضلات نشأة العلوم الاجتماعية في بلادنا العربية والإسلامية، وانفصالها قبل أكثر من قرن من الزمان عن العلوم الشرعية الموروثة.

لا تتحقق المقاصد العامة للشريعة بمجرد وجودها في بطون الكتب والمؤلفات القديمة، ولا حتى عندما تصبح جزءاً من الوعي الثقافي السائد في المجتمع، وإنما تتحقق عبر تشريعات، ومشروعات، ومؤسسات، وبرامج تنفيذية تشق طريقها وسط الواقع الاجتماعي المعاصر بكل تعقيداته ومعطياته.

وقبل الاستطراد في الإجابة على:كيف تتحقق مقاصد الشريعة؟ من المهم أن نجيب أولاً على سؤال: أين تتحقق؟. ولدينا ثلاث إجابات محتملة على هذا السؤال الأخير، وهي:

الأولى هي أن مقاصد الشريعة تتحقق في مجتمع ديني، تحكمه سلطة دينية قادرة على تحقيق تلك المقاصد بوسائل مختلفة.

الثانية هي أنها تتحقق في مجتمع بدائي، أو بدوي، تنقله نقلة نوعية إلى الأمام ثم لا تكون ثمة حاجة إليها بعد ذلك؛ إذ يتجاوزها الزمن وتصبح عديمة الجدوى.

الثالثة هي أنها تتحقق في مجتمع مدني نموذجه الأول ـ وليس الأخيرـ هو مجتمع المدينة الذي تشكل بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم من مكة إلى يثرب، وبادر بتغيير اسمها إلى المدينة على نحو ما أسلفنا.

تلك هي الاحتمالات النظرية الثلاثة التي تقدم إجابات مختلفة على السؤال الذي نناقش فيه طبيعة التكوين الاجتماعي والسياسي الأنسب لتحقيق مقاصد الشريعة.

أما الإجابة الأولى فلا تقدم تكويناً اجتماعياً وسياسياً مناسباً لتحقيق مقاصد الشريعة؛ ذلك لأن من بديهيات شريعة الإسلام وأولياتها نقض السلطة الدينية وتقويض أركانها وتجفيف منابعها، ومن ثم فإن المجتمع الديني ذي السلطة الدينية لا يصلح لتحقيق مقاصد الشريعة، بل إنه سيكون مقيداً لها، مانعاً لتحققها. ومقصودنا بالسلطة الدينية هنا هو: تلك السلطة التي تدعي أن لها حقاً صغر أم كبر في التدخل في ضمير الفرد أو الرقابة عليه أو معاقبته أو الحكم عليه بالكفر أو الإيمان بدعوى أن صاحب هذه السلطة ـ فرداً كان أو مجموعة أو طائفة أو حزباً أو فئة ـ ينطق باسم الله، أو مبعوثاً من لدنه، أو واسطة بينه وبين الناس، أو مفوضاً من الله تعالى. بهذا المعنى جاء الإسلام ليحارب مثل هذه النمط من السلطات ويخلص البشرية من شروره. ويفتح المجال لتكوين مجتمع حر، يهيئ للأفراد والجماعات الازدهار والنمو في وعيهم

وعقولهم، وأنفسهم، وأموالهم، ونسلهم، ويهيئ لهم أيضاً إمكانية التفتح الروحي والعقيدي بمحض اختياراتهم.

وأما الإجابة الثانية فلا تقدم أيضاً تكويناً اجتماعياً أو سياسياً ملائماً لتحقيق مقاصد الشريعة، فالمجتمع البدائي، أو البدوي، من حيث تركيبته الاجتماعية المحدودة، ومن حيث حاجاته الاقتصادية البسيطة، ومن حيث مستواه الفكري والثقافي أسير العادات والتقاليد والجهل، لا يتسع لتلك المقاصد أصلاً، وهي تتجاوزه بمراحل. وقد جاء الإسلام بتحرير العقل من كل قيد، وخاصة قيود التقليد، والخرافة، والأمية. .ودعا لإطلاق حرية التفكير وإعمال العقل باعتباره النعمة الكبرى التي أنعم الله بها على بني الإنسان، وجعل التفكير فريضة إسلامية المقصر فيها كالمقصر في الصلاة والزكاة وسائر فرائض الإسلام. وكان خضوع مثل تلك المجتمعات البدائية أو البدوية للشريعة واقتدائها بمقاصدها عاملاً جوهرياً في تقدمها ونقلها إلى حالة أكثر تطوراً ضمن "مجتمع مدني" حضاري.

الإجابة الثالثة، إذن، هي وحدها التي تقدم التكوين الاجتماعي والسياسي الأنسب؛ ذلك لأن مقاصد الشريعة الإسلامية لا تتحقق إلا في مجتمع مدني، وهذه هي الأسباب:

أ ـ أن جملة المقاصد الشرعية ـ كما عرفها مؤسسو نظرية المقاصد على تعاقب الأزمان ـ لا يمكن تصورها متحققة خارج نطاق مجموعات من البشر بينهم شبكة كثيفة من العلاقات، والمصالح، والاختلافات في العقائد والمذاهب والثقافات؛ فإن لم تكن هذه الشبكة موجودة، فستوجدها السيرورة الاجتماعية للمقاصد وهي تنتقل من حيز التجريد النظري، إلى مستوى التطبيق والممارسة العملية. وهو عين ما حدث في

التاريخ الإسلامي؛ بدءاً بعهد النبي صلى الله عليه وسلم، وبخاصة مع نشأة مجتمع المدينة المنورة، وكتابة وثيقة المدينة، التي هي أول وثيقة دستورية مكتوبة عرفها التاريخ، وفيها جرى تشريع كيفية تحقيق مقاصد الشريعة في إطار اجتماعي محدد زماناً ومكاناً، وجرى الاقتداء به بعد ذلك في تأسيس المدن والأمصار التي أنشأها المسلمون في مناطق العالم القديم الذي وصلوا إليه.

ب ـ أن مقاصد الشريعة هي التي وفرت الشرط الضروري واللازم لوجود المجتمع المدني ذاته، وتمثل هذا الشرط في وجود "مجال عام" محدد المعالم ويمكن تمييزه عن المجال الخاص، ولكنه غير منبت الصلة به. وبدون وجود مجال عام فلا وجود لمجتمع مدني أصلاً. ونظرية المقاصد هي التي أوجدت الرابطة بين العام والخاص. هي التي أوضحت، مثلاً، أن من قتل نفساً واحدة، فكأنما قتل الناس جميعاً، من أحيا نفساً واحدة فكأنما أحيا الناس جميعاً، ومن هنا كان "حفظ النفس"، على حد تعبير الفقهاء أحد الضروريات الخمس ضمن المقاصد العامة.

ج ـ في المجتمع المدني، وبدءاً بالنموذج الذي أسسه الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة، يمكن الجمع بين مصلحتي الدنيا والآخرة، أو المعاش والمعاد. أما في المجتمع الديني بالمعنى السابق شرحه، فلا مجال لرعاية مصالح الحياة الدنيا؛ إذ يتجه الجهد كله إلى الحياة ما بعد الموت لا قبله. وفي المجتمع البدائي لا يكاد الوعي ينصرف إلى أكثر من تدبير شؤون العيش، مع بعض التصورات البدائية عن قوى خارقة، أو آلهة موهومة يجد الإنسان البدائي نفسه مضطراً للإيمان بها لا لشيء إلا لتأمين حياته الدنيوية حسب اعتقاده. أما الإسلام، فقد جاءت مبادئه التشريعية ومقاصده العامة تحمل في طياتها قوة تمدينية هائلة، وعندما وجدت طريقها إلى التطبيق أدت إلى نشوء

مدن ومجتمعات مدنية متطورة، ومستجيبة ما يقتضيه الإسلام من ضرورة الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة؛ فالحياة في الإسلام مقدمة على الدين، ولم يقل الرسول صلى الله عليه وسلم "بع ما تملك واتبعني"، لكنه قال لمن استشاره فيما تصدق به من ماله" الثلث" والثلث كثير. والرخص في الصوم والصلاة والزينة والطيبات من الرزق، والاقتصاد في الإنفاق والتوسط، والنهي عن الغلو في الدين، كل ذلك يؤكد أن التكوين الأنسب لتحقيق مقاصد الشريعة هو "مجتمع مدني"، كالذي وضع نواته الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه في المدينة المنورة، وليس مجتمعاً دينياً مغلقاً تقبض عليه سلطة دينية مستبدة كالذي عرفته أوربا في عصورها الوسطى المظلمة، ولا مجتمعاً بدائياً كالذي مرت به البشرية، وهي مراحل تطورها الباكر من تاريخها.

كيف تتحقق مقاصد الشريعة في المجتمع المدني؟

إن وضوح المقاصد على المستوى النظري المجرد شرط ضروري لتحقيقها في الواقع الاجتماعي ولكنه غير كاف؛ فلكي تتحقق واقعياً لابد من أن تتحول إلى تشريعات تستوعبها وتعبر عنها، أو تصاغ في ضوئها وتتخذ من تلك المقاصد معياراً لها. ثم تتحول تلك التشريعات إلى مشروعات تترجم المقاصد في ضوء احتياجات المجتمع المتغيرة من مرحلة إلى أخرى، مع إدراك أن هذا التغير لا يصيب فقط حجم الاحتياجات، وإنما يطرأ أيضاً على نوعياتها؛ فما يصنف في مرحلة زمنية معينة على أنه من الحاجيات، قد يصنف في مرحلة أخرى على أنه من التحسينيات، وما ينظر إليه على أنه كلي وعاجل، قد يتحول بعد حقبة من الزمن إلى جزئي وآجل، وهكذا. والذي

يبت فيها إذا كانت هذه الحاجة أو تلك كلية أو جزئية، عاجلة أو آجلة، تحسينية أو حاجية هي نتائج البحوث والدراسات التي يقوم بها خبراء ومختصون، وتعتمد ـ ضمن ما تعتمد ـ على الإحصاءات الاجتماعية والحيوية التي تسهم في التشخيص الدقيق لأوضاع المجتمع ونوعية وكمية المطالب التي يسعى لتحقيقها.

كي تتحقق المقاصد الشرعية أيضاً فإنها تحتاج إلى "مؤسسات" متطورة، ترعى وتدير تلك المشروعات، كما تحتاج إلى برامج تفصيلية تستجيب لمقتضيات كل مقصد وضرورات تنفيذه.

تتحقق المقاصد إذن بالعمل والإدارة الفعالة، والمؤسسات الكفؤة من جهة، وبالوعي والإرادة، من جهة أخرى.

٤ـ الحاجة إلى تجديد ثقافة المقاصد

في رأينا أن ضمور المعرفة بفكرة من الأفكار، أو نظرية من النظريات، أو بأمر من الأمور، هو مقدمة لتلاشيه من الواقع إن كان موجوداً من قبل، وسبب من أسباب إزاحته وانسحابه من الممارسة الاجتماعية، وتراجع تأثيره في السلوكيات وأنماط الحياة. وهذا هو الحادث بالنسبة لنظرية المقاصد العامة للشريعة؛ فهي تكاد تكون غائبة عن البرامج التعليمية والثقافية، والجهد اليسير الموجه للاهتمام بها يكاد ينصب ـ كما أسلفنا ـ على إعادة تكرار ما قاله السابقون دونما أدنى محاولة لإعادة قراءة هذه النظرية وضخ ماء الحياة في أوصالها من جديد لتصبح عاملاً مؤثراً في صوغ الوجدان الفردي، والوعي الجماعي، ولتصبح معياراً مرشداً لصناع القرار، ومعياراً رئيسياً من معايير المتابعة والرقابة والمحاسبة.

أحد الجوانب التي تستأهل إعادة النظر هي ما نسميه "ثقافة المقاصد"، وهي ثقافة أصيلة بلا مراء، ولكنها تحتاج إلى ضخ ماء الحياة فيها بعد أن جمدت على ألفاظ وتعبيرات ليس في التمسك بها فائدة كبيرة، ولا في تجاوزها خسارة ثقيلة، وتحتاج إلى جهود لتقريبها من أفهام أبناء هذا العصر، بعد أن انقطعت معطيات تاريخية وثقافية كثيرة عاشها أبناء العصر الذي صيغت فيه نظرية المقاصد أول مرة.

ومن ذلك مثلاً: أنه قد استقر في الأذهان ومنذ أحقاب متطاولة من الزمن مفهوم "الحفظ" كبادئة عند الحديث عن الضروريات الخمس، فنقول إن للشريعة مقاصد كلية، أو ضرورية تتمثل في: حفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ المال. ولا نرى ضرورة أصولية أو منطقية تحتم التمسك بكلمة "الحفظ"، بل هناك ما يوجب إعادة النظر فيها واستبدال كلمة أخرى بها.

باستشارة قواميس اللغة بشأن المعاني التي يشير إليها لفظ "الحفظ"، وجدنا أن هذا اللفظ يعني: الصيانة من التلف، والإبقاء على الشيء بمنأى عن الخطر، ويعني أيضاً دفع التحريف عن الشيء المحفوظ، ورعايته بما يضمن استمراره على ما هو عليه. تلك هي الحقول الدلالية التي يتجه إليها معنى الحفظ، ومن تلك الحقول تتشكل الشحنة المعنوية للفظ لدى مستقبله وسامعه وقارئه، وهي شحنة تميل كل الميل نحو السكون والدفاع والصيانة والترميم في أحسن التصورات. فإذا أضفنا إلى ذلك اقتصار مؤسسو نظرية المقاصد على ذكر أمثلة ردعية وزجرية لبيان كيفية تطبيق "حفظ" هذا المقصد أو ذاك، سنجد أننا بإزاء مظلومية تاريخية تعاني منها نظرية المقاصد حتى اليوم. فقد اشتقت الأمثلة التي ضربها مؤسسو المقاصد ـ في أغلبهم

وليس جميعهم ـ من الحدود الخمسة: فمثال حفظ الدين هو عقوبة الردة لمن بدل دينه، مثال حفظ العق هو عقوبة شارب الخمر، ومثال حفظ النفس هو حد القصاص، ومثال حفظ النسل هو حد الزنا، ومثال حفظ المال هو حد السرقة. ولم يأت ضرب هم لتلك الأمثلة جزافاً؛ إذ يقف خلفها منطق متماسك وموصول بالجهود النظرية الأولى التي ظهرت باكراً في تاريخ ابتناء نظرية المقاصد ذاتها. فقد انطلقت تلك الجهود من مفهوم "الزجر"، و"المزجرة"، وهذا هو ما نجده عند أبي الحسن العامري(ت٣٨١هـ)، وهو أحد الأوائل المؤسسين كتابة لنظرية المقاصد، وهو أول من سبق إلى صوغ الضروريات الخمس الكبرى، التي ـ كما يقول الريسوني ـ أصبحت على مر العصور محور الكلام في مقاصد الشريعة. قال العامري: "وأما المزاجر فمدارها على خمسة أركان، هي:

ـ مزجرة قتل لنفس، كالقود والدية.

ـ مزجرة أخذ المال، كالقطع والصلب.

ـ مزجرة هتك الستر، كالجلد والرجم.

ـ مزجرة ثلب العرض، كالجلد مع التفسيق.

ـ مزجرة خلع البيضة، كالقتل عن الردة."

هذه هي أصول الكليات الخمس التي جرى تنقيحها وضبطها لاحقاً على يد إمام الحرمين، ومن بعده الغزالي، ومن بعدهما الشاطبي، وهلم جرا.

نرى إمام الحرمين الجويني(ت٤٧٨هـ)، ينص في كتابه البرهان على أن: "الشريعة متضمنها مأمور به، ومنهي عنه، ومباح. فأما المأمور به فمعظمه العبادات، وأما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر، وبالجملة الدم معصوم بالقصاص، والفروج معصومة بالحدود، والأموال بالقطع".

ثم نرى حجة الإسلام الغزالي(ت٥٠٥ هـ)، يؤكد في كتابه "شفاء الغليل" على أن "المقصود ينقسم إلى ديني ودنيوي، وكل واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة". وبهذا فتح الغزالي الباب أمام نظرية المقاصد لتتنفس شيئاً إلى جانب "مزجرة" كل مقصد، وتشير إلى كيفية تحصيل المقصد أولاً قبل الحديث عن مزجرته، وهو ما عبر عنه بقوله"جلب المنفعة"، إلى جانب دفع المضرة؛ أي المزجرة.

ولما جاء الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، طفق يؤصل ويقعد نظرية المقاصد، حتى استوت على سوقها، وتسامى بناؤها، ووجدناه يشير إلى ما أشار إليه الغزالي من أن كل مقصد لابد من حفظه من جهة الطلب؛ أي كيفية تحصيله أولاً، ولابد من حفظه من جهة الدفع. ولكنه اهتم وهو يضرب الأمثلة على كل مقصد شارحاً وموضحاً له بإيراد أمثلة الزجر، أكثر بكثير من اهتمامه بإيراد أمثلة على كيفية تحصيل المقصد ابتداءً، وقبل أن يحتاج إلى زاجر يحفظه، ويزجر من يعتدي عليه.

ومرت خمسة قرون كتب فيها عدد من العلماء في نظرية المقاصد كتابات يغلب عليها التقليد واقتفاء أثر السابقين دون إضافات نوعية إلى بنيانها المتين الذي شيدوه، وبقيت النظرية أسيرة النشأة الأولى، وظلت تحمل في ملامحها آثار فكرة "المزاجر" الدافعة، أكثر مما تحمل فكرة الدوافع المحفزة على تحصيل كل مقصد من مقاصدها.

وانتظر لعالم الإسلامي مدة تلك القرون المتطاولة إلى أن جاء الشيخ الطاهر بن عاشور ليقوم بمحاولة جادة وشاقة لتجديد نظرية المقاصد وفتح آفاقها، ومدها إلى منتهاها الذي يجب أن تصل إليه، فأضاف عدة مقاصد إلى المقاصد الكلية الخمسة التي استقرت قروناً، وأهم ما أضافه ـ بعد أن قعَّد ما أضاف تقعيداً أصولياً ـ مقاصد: أحكام العائلة، ومقاصد التصرفات، مقاصد المعاملات، مقاصد العقوبات، مقاصد التبرعات، مقصد الحرية، وما أطلق عليه "مقصد حفظ نظام العالم".

انفتحت إذن نظرية المقاصد مرة أخرى شيئاً قليلاً ـ بعد الشاطبي ـ ولكنه انفتاح بالغ الأهمية، خرجت به هذه النظرية العظيمة نسبياً من محبسها الذي استكنت فيه قروناً طويلة. وبفضل جهود ابن عاشور أضحى من الممكن اليوم المضي قدماً خطوات أخرى لتجديدها وتطويرها. لتصل إلى غايتها القصوى، وإلى أعلى مراحلها. وأعلى مراحل نظرية المقاصد في نظرنا هي "العالمية"؛ أي عندما نتمكن من صياغة المقاصد العامة للشريعة صياغة تستوعب المعاني والمبادئ التي بها تتحقق عالمية رسالة الإسلام، ومخاطبته لبني آدم أجمعين وكون شريعته "عدل كلها، ومصلحة كلها، ورحمة كلها"، آنئذ، وآنئذ فقط تصل نظرية المقاصد العامة للشريعة إلى غايتها التي نزلت رسالة الإسلام من أجلها.

ماذا يضير نظرية المقاصد لو وضعنا كلمة "تنمية" مكان كلمة "حفظ"؟. أليس من الأجدر بنا أن نركز خطاب المقاصد باتجاه كيفية تحصيل كل مقصد طرائق تحقيقه في الواقع، وخاصة أن أكثر المقاصد أضحت غائبة أو ضامرة على مستوى الممارسة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية السائدة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية المعاصرة؟. ولنجرب ونحاول أن نقلب الطريقة القديمة التي كانت تبدأ بالحفظ

والصون، أو الدفع والزجر أولاً، ثم تأتي لماماً وبكلام مجمل على جانب الطلب أو التحصيل ـ ربما لأن أهل تلك الأزمنة السابقة (العامري، والجويني، والغزالي، والشاطبي) كانوا يرون أن جهة التحصيل متحققة، وأن الأهم هو جهة الدفع والحفظ. لنحاول قلب تلك الطريقة، أو ذلك الأسلوب، ونقدم صياغات للكليات الخمس انطلاقاً من كيفية تحصيلها أولاً، ثم كيفية صونها وحفظها ثانياً، فنقول مثلاً إن من المقاصد الكلية العامة للشريعة الآتي:

ـ تنمية الدين؛ وذلك بنشر تعاليمه، وتعليمه للأجيال الجديدة، وللفئات الاجتماعية المختلفة، حتى يتشكل وجدانهم في ضوء مبادئه، ويتثقف وعيهم بقيمه وأحكامه، وتتثبت دعائمه في نفوسهم وقلوبهم، حتى يروا أن مصلحتهم هي في التزام مبادئه وأحكامه في قوانينهم وتشريعاتهم. وتكون تنمية الدين أيضاً بتشجيع العلماء على الاجتهاد والتجديد، وصون حرية التدين، وحرية الإيمان، وحرية الاعتقاد. إلى جانب التحذير من مخالفة أحكامه، أو الخروج على مبادئه، وتطبيق العقوبات على من يقترف جريمة منصوص عليها وعلى عقوبتها في هذا المجال.

ـ تنمية النفس؛ وذلك عن طريق الإسهام في توفير مقومات الحياة الكريمة بوسائل متنوعة، وسياسات عامة تتبناها الدولة في مختلف مستويات الحكم والإدارة الحكومية والمؤسسات الأهلية: من رعاية صحية، وتعليمية، وعناية بدنية ورياضية، ومحافظة على البيئة التي تعيش فيها هذه النفوس، ومقاومة الأمراض التي تفتك بها. إلى جانب صون النفس من العدوان عليها بتطبيق العقوبات الشرعية المنصوص عليها في هذا المجال.

ـ تنمية النسل؛ وذلك باتخاذ سياسات تضمن للمواطن، رجلاً كان أو امرأة، حق تكوين أسرة على أسس شرعية قويمة، وتوفير فرص العمل، وأماكن صحية للسكن، ومدارس لتربية وتعليم أبنائهم، وغذاء وكساء وكل ما يؤدي إلى تحسين نوعية الحياة جيلاً بعد جيل. إلى جانب صون الأسرة من العدوان عليها، أو من أن تنتهك حرمتها، وتطبيق العقوبات الشرعية المنصوص في هذا المجال.

ـ تنمية العقل؛ وذلك بتثقيفه، وتهذيبه، وتشغيله، وتوفير مناخ الحرية اللازم كي يفكر ويبدع ويبتكر، ويتثقف، ويعبر عن آرائه، دون خوف، أو تردد. وتسهم في ذلك مؤسسات الدولة التعليمية والإعلامية، والثقافية، كما تسهم منظمات المجتمع الأهلي وأنشطته وبرامجه المختلفة. هذا إلى جانب تطبيق العقوبات الشرعية المنصوص عليها في هذا المجال.

ـ تنمية المال؛ وذلك باتخاذ سياسات تشجع على العمل والكد والكسب، وتحض على الإتقان والتفوق والسبق، والابتكار وفتح أسواق جديدة، ومجالات استثمار تسهم في عمران البلاد وتحقق مصالح الناس. وصون الملكية الناتجة عن العمل والكدح. هذا إلى جانب تجريم العدوان علي أموال الناس، ومعاقبة من يرتكب جريمة بحق مال الغير أو المال العام بالعقوبة الشرعية المنصوص عليها.

ثالثاً: نماذج تحقيق مقاصد الشريعة في المجتمع المدني

تتحقق مقاصد الشريعة في مجتمع مدني كما سبق أن أكدنا أكثر من مرة. وفي المجتمع المدني ـ الذي كان نموذجه الأول هو مجتمع المدينة المنور على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ـ سعى المسلمون إلى إدراك مقاصد الشريعة عبر مشروعات ونظم وبرامج ومؤسسات. وكان من الطبيعي أن تبدأ تلك المشروعات بسيطة ومحدودة الحجم، وغير معقدة، ولكنها أخذت في الاتساع والامتداد، وأخذت نظمها الإدارية والمؤسسية تنمو وتتعقد، وخضعت لكثير من التحولات والتطورات. وظهرت عدة نماذج تاريخية ـ أقصد أنها ارتبطت بظروف مرحلة زمنية محددة، وبأوضاع اجتماعية وسياسية في منطقة جغرافية معينة ـ وكان من أهمها: بناء المدن والأمصار الجامعة، من جهة، ومن جهة أخرى تطوير عدد من المؤسسات والنظم الاجتماعية الفرعية داخل المدينة أو المصر الجامع، مثل: نظم الحسبة، والأوقاف، والطوائف الحرفية. وتكشف المصادر التراثية، وخاصة تلك التي تصنف ضمن كتب الحكمة السياسية، أو الأدب السلطاني، عن أن المسلمين الأوائل قد أدركوا الأهمية البالغة لعملية تأسيس المدن والأمصار كشرط ضروري لإمكانية تحقيق مقاصد الشريعة.

١ـ نموذج المدن والأمصار: أصول بنائها وقواعد تأسيسها في ضوء مقاصد الشريعة

لنأخذ مثالاً واحداً يوضح كيف أدرك المسلمون الأوائل علاقة المقاصد ببناء المدن وتأسيس الأمصار الجامعة. هذا المثال هو ما أورده أبو الحسن الماوردي في كتابه المعروف باسم" تسهيل النظر، وتعجيل الظفر، في أخلاق المَلك وسياسة المُلك"، وذلك في معرض كلامه عن قواعد تأسيس السلطة الشرعية. وخلاصة كلامه هي تأسيس السلطة الشرعية يقوم على أمرين: تأسيس وسياسة، أما التأسيس فعلى الدين، أو القوة، أو المال. وأما السياسة فهي تفرض على من يتولى مسؤولية السلطة أن يراعي أربع مسؤوليات هي: ١ـ عمارة البلدان. ٢ـ حراسة الرعية. ٣ـ تدبير الجند. ٤ـ تقدير المال.

ويرى الماوردي أيضاً أن الذي يراعى في عمارة البلدان ستة أمور، كلها تفضي إلى تحقيق مقاصد الشريعة في حفظ الدين والعقل النفس والنسل والمال، وهي:١ـ سعة المياه المستعذبة. ٢ـ إمكان الميرة المستمدة. ٣ـ اعتدال المكان الموافق لصحة الهواء والتربة. ٤ـ قربه مما تدعو الحاجة إليه من المراعي والأحطاب. ٥ـ تحصين منازله من الأعداء والزعار. ٦ـ أن يحيط به سواد يعين أهله بمواده. ويشدد الماوردي على خصائص الأمصار التي تساعد في تحقيق مقاصد الشريعة، فأكد على أن، تلك الأمصار(المدن) هي أوطان جامعة، وأن المقصود بها خمسة أمور: أحدها: أن يستوطنها أهلها طلباً للسكون والدعة. والثاني: حفظ الأموال فيها من استهلاك وإضاعة. والثالث: صيانة الحريم والحرم من انتهاك ومذلة. والرابع: التماس ما تدعو ليه الحاجة من متاع وصناعة. الخامس: التعرض للكسب وطلب المادة. فإن عُدم فيها

أحد هذه الأمور الخمسة فليست من مواطن الاستقرار، وهي منزل قيعة ودمار، على حد تعبير الماوردي.

ويحدد الماوردي ملامح السياسة العامة التي يتعين على منشئ المصر، أو المدينة، أن يتبعها حتى يكون مؤدياً ما عليه من الواجبات نحو ساكني هذا المصر أو تلك المدينة، وهذه السياسة تفرض عليه القيام بالآتي:

١ـ أن يسوق إليه ماء السارية إن بعدت أطرافه، إما في أنهار جارية، أو حياض سائلة، ليسهل الوقوف عليه من غير تعسف.

٢ـ تقدير طرقه وشوارعه حتى تتناسب ولا تضيق بأهلها؛ فيستضر المار بها.

٣ـ أن يبني جامعاً للصلوات في وسطه ليقرب على جميع أهله ويعم شوارعه.

٤ـ أن يقدر أسواقه بحسب كفايته وفي مواضع حاجته.

٥ـ أن يميز خطط أهله وساكنيه، ولا يجمع بين أضداد متنافرين ولا بين أجناس مختلفين.

٦ـ إن أراد الملك أن يستوطنه سكن منه في أفسح أطرافه، وأطاف به جميع خواصه ومن يكفيه من أمر أجناده، وفرق باقيهم في بقية أطرافه ليكفوه من جميع جهاته، وخص أهله بالعدل، وجعل وسطه لعوام أهله.

٧ـ أن يحوطهم بسور إن تاخموا عدواً أو خافوا اغتيالاً .

٨ـ أن ينقل إليه من أعمال أهل العلوم والصنائع ما يحتاج أهله إليه حتى يكتفوا بهم، ويستغنوا عن غيرهم.

فإذا قام منشئه بهذه الشروط الثمانية فقد أدى حق مستوطنيه وصار أكمل الأمصار وطنًا وأعدلها سكناً." انتهى كلام الماوردي. ومن الواضح أنه أراد أن يقول: إن منشئ المصر أو المدينة إذا طبق تلك السياسة فإنه يكون قد وفر البنية الأساسية الأنسب لإدراك مقاصد الشريعة وتحقيقها على أرض الواقع بأفضل ما يكون التحقيق. ثم إن عليه أن يضع خططاً وبرامج تمكن أبناء الرعية(المواطنين) من أن يسعى كل منهم ويكد، أن تتاح له أفضل الفرص كي يحقق ذاته، ويؤدي واجباته، وينعم بثمرات عمله في ظل هذا الإطار العام الذي توسمه مقاصد الشريعة. يقول الماوردي إن على الملك، أو ولي الأمر في حقوق الاسترعاء على الرعية عشرة أشياء يلزمه القيام بها وهي: ١ـ تمكين الرعية من استيطان مساكنهم وادعين. ٢ـالتخلية بينهم وبين مساكنهم آمنين. ٣ـ كف الأذي والأيدي الغالبة عنهم. ٤ـ استعمال العدل والنصفة معهم. ٥ـ فصل الخصام بين المتنازعين منهم. ٦ـ حملهم على موجب الشرع في عباداتهم ومعاملاتهم. ٧ـ إقامة حدود الله تعالى وحقوقه فيهم. ٨ـ أمن سبلهم ومسالكهم. ٩ـ القيام بمصالحهم في حفظ مياههم وقناطرهم. ١٠ـ تقديرهم وترتيبهم على أقدارهم ومنازلهم فيما يتميزون به من دين وعمل وكسب وصيانة.

٢ـ من النماذج المدنية الفرعية: نظام الوقف

إذا دققنا النظر في السجل التاريخي لنظام الوقف الذي عرفته مجتمعاتنا منذ فجر الإسلام سيتضح أنه كان نظاماً فرعياً بحد ذاته متكامل الأركان الإدارية، والتشريعية، والوظيفية، وكان موظفاً بكامل أركانه في خدمة تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية، وكان أيضاً قاعدة مادية ومعنوية لبناء كثير من مؤسسات

المجتمع المدني ودعم سياسات التنمية الدائمة؛ وذلك على امتداد مجتمعاتنا العربية والإسلامية. وبالرجوع إلى تراث الوقف الفقهي وسجله التاريخي يتضح كذلك أن فعاليات الوقف قد غطت مختلف المجالات العلمية والتعليمية، والصحية، والخدمية ؛ وحتى الترفيهية. والذي لا يقل أهمية عن هذا وذاك هو أن التجارب التاريخية أثبتت أيضاً أن نظام الوقف كان أحد الابتكارات المؤسسية الإسلامية التي جسدت الشعور الفردي بالمسؤولية الجماعية، ونقلت هذا الشعور من المستوى الفردي الخاص إلى المستوى الجماعي العام، وذلك بملء الإرادة الحرة للمحسنين وفاعلي الخير من أبناء الأمة، ومن ثم يمكن القول أن مهمات التنمية كانت مسؤولية مشتركة بين المجتمع بفاعلياته المختلفة، وبين الدولة بمؤسساتها وأجهزتها المتنوعة .

إذا رجعنا إلى الشاطبي ـ مؤسس علم المقاصد ـ سنجد أنه قد أكد على أن المصالح المعتبرة هي مقاصد الشريعة، أو هي مضمون هذه المقاصد، دنيوية كانت أو أخروية، كلية تتعلق بمصالح الجماعة أو بعض فئاتها، أو جزئية تتعلق بأفرادها أو ببعضهم. وأن لكل مصلحة أو مقصد وسيلة أو وسائل لتحقيقه. وقد عرفنا المقاصد الشرعية بأنها هي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، أما الوسائل فهي" الطرق المفضية إليها"، أو هي: "الأحكام التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى ...إذ بدونها قد لا يحصل المقصد، أو يحصل معرضاً للاختلال والانحلال ". ومن هذا يتبين بجلاء أن الوقف ـ وسائر عقود التبرعات ـ هي من وسائل المصالح (المقاصد)، الضروري منه، والحاجي، والتحسيني، ومن هنا كان

تعلقه بنظرية المقاصد، ومن هنا أيضاً تلقته الأمة بالقبول، وانتشر العمل به في مختلف الأقطار والأمصار بالرغم من أن التوجيه الشرعي الخاص به قد جاء على سبيل الندب، وليس على سبيل الوجوب أو الفرض. وما كان هذا القبول وذلك الانتشار إلا أثراً من آثار تعلقه بمقاصد الشريعة السمحة. ولعلنا نزيد فنقول إن قوة الوقف وفاعليته ارتبطت بنضج الوعي الاجتماعي بالمقاصد الإنسانية للشريعة، فكان ازدهاره مؤشراً على مراعاة تلك المقاصد وما تتضمنه من مصالح، والعكس كان بالعكس.

ولعل من أهم ما أسهم به "الفقه" في بناء نظام الوقف هو إرساء أسس فاعلية هذا النظام؛ من خلال تأصيل الفكرة المجردة للوقف، وهي فكرة الصدقة الجارية، وأيضاً من خلال تفصيل الأحكام المتعلقة بالإجراءات والتنظيمات المشخصة لهذه الفكرة في الواقع الاجتماعي.

والملاحظ أن "باب الوقف" هو من الأبواب الثابتة في جميع مصادر الفقه الإسلامي بجميع مذاهبه – السنية والشيعية – وهو مليء بالاجتهادات والآراء والأفكار التي عالجت مسائل الوقف من مختلف الجوانب، وبالبحث في التاريخ المعرفي لفقه الوقف تبين لنا أنه كان أول فرع من فروع الفقه الإسلامي يستقل بذاته، وتُفرد له مؤلفات خاصة به، وذلك منذ منتصف القرن الثالث الهجري على يد هلال بن يحيى المعروف بهلال الرأي (ت ٢٤٥ هـ) ومن بعده بقليل من السنوات أبو بكر الخصاف الحنفي (ت ٢٦١ هـ) الذي ألف أشهر كتاب في هذا الموضوع وهو كتاب "أحكام الأوقاف".

ويستفاد من فقه الوقف – بدون الدخول في تفاصيله وتفريعاته – أن الفقهاء قد بذلوا جهوداً مضنية لوضع أصول البناء المؤسسي لنظام الوقف على النحو الذي يحافظ على حرمته، ويضمن له استمرار النمو والعطاء؛ اللذان يكفلان تحقيق الغاية منه في تحقيق مقاصد الشريعة. وتتلخص تلك الأصول في ثلاثة مبادئ كبرى هي:

١ـ احترام إرادة الواقف. و"إرادة الواقف" المقصودة هنا هي التي يقوم بالتعبير عنها – في وثيقة وقفه – في صورة مجموعة من الشروط التي يحدد بها كيفية إدارة أعيان الوقف، وتقسيم ريعه، وجهات الاستحقاق من هذا الريع، ويطلق على تلك الشروط في جملتها اصطلاح "شروط الواقف"، وقد أضفي الفقهاء عليها صفة الإلزام الشرعي فقالوا إن "شرط الواقف كنص الشارع" في لزومه ووجوب العمل به. وعلى ذلك نظروا إلى وثيقة الوقف (الحجة) باعتبارها "دستوراً" واجب الاحترام، وأن أحكامه واجبة التطبيق، ولكنهم حددوها بأن تكون محققة لمصلحة شرعية، وموافقة للمقاصد العامة للشريعة، وأبطلوا كل شرط يؤدي إلى إهدار مصلحة معتبرة؛ وبذلك توفرت للأوقاف ومؤسساتها حماية شرعية، وحرمة معنوية؛ وكانت – هذه وتلك – من عناصر فاعليتها، ومن أهم أسباب زيادة الطلب الاجتماعي لها .

٢ـ **اختصاص السلطة القضائية بالولاية العامة على الأوقاف.** حيث قرر الفقهاء أن الولاية العامة على الأوقاف هي من اختصاص السلطة القضائية وحدها دون غيرها من سلطات الدولة، وتشمل هذه الولاية؛ ولاية النظر الحسبي أو ما يسمى بالاختصاص الولائي، وولاية الفصل في النزاعات الخاصة بمسائل الأوقاف، أو ما يسمى بالاختصاص القضائي. ويشمل الاختصاص الولائي الذي يشمل شؤون النظارة على الوقف وإجراء التصرفات المختلفة المتعلقة به؛ بما في ذلك استبدال أعيانه

عند الضرورة – والإذن بتعديل شروط الواقف – أو بعضاً منها – والحكم بإبطال الشروط الخارجة عن حدود الشرع وفقاً لمقاصده العامة ... الخ.

ومن الواضح أن مثل تلك التصرفات من شأنها التأثير في استقلالية الوقف، ومن ثـم في فاعلية الأنشطة والمؤسسات التي ترتبط به، وتعتمد فـي تمويلها عليه، ولهذا أعطى الفقهاء للقضاء – وحده دون غيره – سلطة إجراء التصرفات في الحالات التي تعرض للوقف بما يدفع عنه الضرر ويحقق له المصلحة؛ باعتبار أن القضاء هو المختص بتقدير مثل هذه المصالح، ولكونه أكثر الجهات استقلالية، ومراعاة لتحقيق العدالة وعدم تفويت المصلحة العامة والخاصة، وأيضاً لعدم تمكين السلطة التنفيذية للدولة من التدخل في شؤون الوقف، وعدم إتاحة الفرصة لها لاتخاذ بعض الحالات الطارئة التي تعرض له ذريعة للاستيلاء عليه، أو إساءة توظيفه، أو إعاقة فعاليته .

ويمكن القول أن بقاء نظام الوقف تحت الاختصاص الولائي للسلطة القضائية كان أحد عناصر ضمان استقلاليته واستقراره وفعاليته، وبالتالي فإن هـذا الاختصاص، أو إخراج الوقف من تحت مظلته يضعف استقلاليته ويقضي على فاعليته .

٣ـ تمتع الوقف بالشخصية الاعتبارية. يستفاد من أحكام فقه الوقف وتفاريعه – لدى جميع المذاهب الفقهية – أن الوقف يصبح محلاً لاكتساب الحقوق و تحمل الالتزامات متى انعقد بإرادة صحيحة صادرة من ذي أهلية فيما يملكه، ومتى كان متجهاً لتحقيق غرض مشروع من أغراض البر والمنافع العامة أو الخاصة، وينطبق ذلك على أعيان الوقف وعلى المؤسسات والمشروعات التي تنشأ تحقيقاً لأغراض الواقف وشروطه .

إن إقرار الشخصية الاعتبارية للوقف كان بمثابة ضمانة تشريعية وقانونية تدعم الضمانتين السابقتين، وتضاف إليهما للمحافظة على استقلاليته واستمراريته وفعاليته في آن واحد، وذلك لأن وجود ذمة مستقلة للوقف لا تنهدم بموت الواقف كان من شأنه دوماً – أن يحفظ حقوقه في حالة تعرضه للغصب، أو الاعتداء، حتى ولو كان من قبل السلطات الحكومية، ومن ثم كان من الصعب جداً إقدام تلك السلطات على إدماج أموال الوقف ومؤسساته في الإدارة الحكومية أو إخراجها عن إطارها الشرعي والوظيفي الذي أنشئت من أجله.

٤ـ العالمية هي أعلى مراحل تحقق مقاصد الشريعة

إن الأفق الطبيعي والواسع الذي تفتحه نظرية المقاصد هو أفق ما يسمى "المجتمع المدني" على المستويين المحلي والعالمي، وما يتعلق بذلك من مهمات تنموية وعمرانية، وسنجد كلما أرسلنا النظر إلى أبعاد هذا الأفق أن النزعة الإنسانية العميقة الكامنة في نظام الوقف ومنظومة العمل الخيري المستندة إلى أصول الشريعة ومقاصدها هي ما تسعى إليه نظرية المجتمع المدني المحلي والعالمي، أو هي ما يجب أن تسعى إليه في تجلياتها المعاصرة على المستوى المعرفي أو الفلسفي على الأقل، وسنجد أيضاً أن بالإمكان أن نسهم في بلورة هذه النظرية بإظهار الأبعاد الإنسانية في النظم الإسلامية، ومنها الوقف ومنظومة العمل الخيري ومقاصدها الشرعية؛ وذلك إذا أعدنا فهم نظرية مقاصد الشريعة، وسعينا لربطها بالواقع، وتغذية الوعي بها، والالتزام بتوجيهاتها في التشريعات، وفي المشروعات والبرامج وفي بناء الأولويات ورسم

السياسات؛ حيث أن مقاصد الشريعة مبنية على الفطرة الإنسانية، وهدفها العام هو حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح الإنسان.

وختاماً **أقول**: إن ما قدمته في هذه المحاضرة ليس إلا فاتحة للكلام في موضوع على درجة كبيرة من الأهمية من الناحيتين النظرية والتطبيقية. وأن علينا أن نبذل كل ما في وسعنا للكشف عن المعاني المدنية والإنسانية العميقة لنظرية المقاصد العامة للشريعة. وإذا كان هدف المقاصد هو حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح الإنسان، فإن مقاصد الشريعة لا يمكن أن تبلغ كمال تحققها إلا على مستوى عالمي، وإن موضوع المجتمع المدني، على المستويين المحلي والعالمي، هو أحد الموضوعات التي تتجلى فيها مقاصد الشريعة بكل أبعادها المدنية والإنسانية. وإنسانية الإسلام هي جوهر رسالته التي جاءت "رحمة للعالمين".

نحو تفعيل النموذج المقاصدي
في المجال السياسي والاجتماعي

أ.د / سيف الدين عبد الفتاح

مقدمات لا بد منها

منذ أن ترجم سليم عبد الأحد كتابه في "السياسة"، انتقلت أجندة موضوعات العلم وحدث ذلك الانقطاع المهم (القطيعة المعرفية) مع موضوع السياسة، والذي سُكن في ذلك الوقت ضمن موضوعات "السياسة الشرعية". بدا هذا الانتقال أقربَ ما يكون إلى تحول النماذج مثلما أشار إلى ذلك "كون" في كتابه "بنية الثورات العلمية"، ونشأ علم السياسة في العالم العربي موصولاً بتكويناته الغربية، مفصولاً عن محاضنه في بيئته؛ لأسباب كثيرة بعضها معرفي وبعضها واقعي، تضافرت بحيث كوَّنت رؤية نظرية نظرت من خلالها إلى السابق باعتباره تراثًا، وإلى "السياسة" باعتبارها علمًا غربيًا يفترض أن يُولي مَنْ يطلبه وجهه شطر الغرب. وبدا هنا التعامل مختلفًا، يؤكد على وجود عناصر من القديم امتزجت بعناصر من الحديث فكونت ظواهر اختلاط، وعناصر من القديم توازت مع الحديث فكونت ظواهر انفصال أورثت صدْعًا في الاجتماع السياسي في كثير من هذه البلدان، وتطورت عناصر تجزئة فرضت ظواهر ارتبطت بالظاهرة الاستعمارية وما بعدها فكونت ظواهر تابعة، ومفهومًا للتقدم والتخلف، وأشار إلى الظواهر المعاكسة للتقدم المانعة من النهضة. وبدت هذه الظواهر ضمن تفاعلات شديدة التعقيد والفوضى في آن، تحرك تكون عناصر العشوائية فيها؛ إذ يمكن النظر إليها على هذه الشاكلة.

تواترت الأزمات وتراكمت فصارت كالأزمات "المزمنة"، تحرك تلك العناصر في ضرورة الكشف عن الأعراض والمسببات للأزمة المعرفية التي طالت "علم

السياسة"، كلها تشير إلى أن النموذج السائد كان في غالبه ناقلاً، وتولدت رؤاه على كل عناصر النموذج.

إن ما نحن فيه وبصدده وما يترتب على كل ما سبق يتطلب منا كما قدمنا "إعادة تعريف السياسي" مرة أخرى، وجزء لا يتجزأ من تعريف "السياسي" هو البحث في القواعد والوسائل والترتيبات والعلاقات والمواقف التي تؤصل معنى "القيام على الأمر بما يصلحه"، في إطار ناظم بين الصلاح والإصلاح، والمصلحة والصلاحية يحرك كل هذه المعاني المتمايزة: من زيادة في المبنى التي جلبت إضافة في المعنى، واتحدت -كلها- في جذر واحد لا تغادر معانيه الأساسية ولا تحيد عنها.

إن ترجمة هذه الصبغة التوحيدية إلى صيغة ونموذج، وإلى صياغات تشمل عناصر تفعيل وتشغيل، لا تنفصل عما نحن فيه: "دراسة الظاهرة السياسية من منظور إسلامي". ويمثل النموذج المقاصدي واحدًا من أهم التطبيقات الأولية والحيوية في هذا المقام، ندلّل فيه على بعضٍ من إمكاناته وقدراته وإسهاماته ضمن عملياته المنهجية المتكافلة.

وفي الجانب الآخر نرى دعوة البعض إلى إنشاء علم مقاصد سياسي خاص يختلف عن علم المقاصد العامة للشريعة. وما يراه أصحاب هذا الرأي من أن المقاصد الكلية للحياة السياسية لا تتطابق بالضرورة مع المقاصد الشرعية الخمسة. فمن المهم أن نؤكد أن أصحاب هذا الرأي قد لا يفطنون إلى النظر الذي يتأسس على أن المقاصد العامة الكلية إنما تشكل نموذجًا إرشاديًا معرفيًا، كلية المقاصد وعمومها يعني ضمن ما يعني أنه ليس لأحد أن يحصرها في نطاق أو يحدد مجالها فيخرجها عن خصيصتها (الكلية) أو صيغتها (العمومية).

ومن ثم فقد نتحفظ على القول من أنه "لا بأس من التنبيه هنا إلى المقاصد الكلية للحياة السياسية لا تتطابق ضرورة مع المقاصد الشرعية الخمسة التي عرَّفها الشاطبي".

وذلك بدعوى أن ما أسماه الشاطبي مقاصد الشريعة ليست سوى المقاصد العامة للأحكام القانونية الحقوقية، وليست هي مقاصد الوحي بكليتها، هذه المحصلة والنتيجة المتعجلتان أعقبهما استنتاج أكثر تعجلاً "فالشريعة في مصطلح الفقهاء هي مجموعة الأحكام الشرعية التي تنظم الحياة الجماعية، وهي بذلك لا تطابق في معناها المصطاح القرآني. وبالتالي فإن عالم السياسة يحتاج إلى تحديد مقاصد النظام السياسي من خلال عملية استقراء مستقلة.." واشتقاق المقاصد المتعلقة بالمجال السياسي والاجتماعي أمر غاية في الأهمية إلا أن ذلك ما يمكن تسميته "بمقاصد خصوص المجال السياسي والاجتماعي"، أما ابتداع مقاصد كلية لكل مجال فإن ذلك مما يتحفظ عليه في هذا المقام، بل مقاصد كل مجال مقاصد مشتقة من المقاصد العامة، ويبدو ذلك الاشتقاق في عمليات التوظيف، والتفعيل، والتشغيل لهذه المقاصد في المجال السياسي.

غاية الأمر في هذا المقام أن نتعرف على مكانة المدخل المقاصدى من البنية المعرفية الإسلامية العامة، ودوره في تلك البنية، وهو واحد من أهم المداخل الجامعة والتي تجعل من تكامل العلوم وتكاملها عملية أساسية، كما تقوم بأدوار أخرى ضمن قيام الباحثين بعمليات التوظيف والتفعيل لهذا النموذج في سياق المجالات المعرفية المختلفة.

بل يمكننا أن نرى في هذا النموذج مدخلاً لتصنيف علوم الأمة، وعلوم العمران الحضاري، وقيامها بعمليات الحفظ للمجالات الخمسة، ومراتب هذه العلوم في البنية المعرفية، والواقعية على حد سواء من علوم تستلهم في تصنيفها ضمن منظومة العلوم العمرانية أو تصنيفاتها في داخلها من حيث القضايا والموضوعات، وتستلهم نسق الأولويات الكامن في النموذج المقاصدي، وعلوم الضروريات، وعلوم الحاجيات، وعلوم التحسينيات. وعلوم المصالح والمفاسد وعلوم الوسائل وعلوم الآليات والتدبير والاستشراق المستقبلي وعلوم فقه الواقع ضمن مجالاته النوعية والزمنية والمكانية والإنسانية هذه الرؤية الكلية تجعل المقاصد عامة وكلية كما أجمع في وصفها بينها تجليات هذه المقاصد تتنوع ضمن المجالات المعرفية المتخصصة والمشتقة، وهو إذ يوظف هذه المقاصد الكلية في توليد أطر كلية لمناهج النظر والتعامل والتناول، فإنه لا ينكر مجال الخصوص المتعلق بالتخصص، وهو أمر قد يقبل فيه ما يمكن تسميته "بمنظومة المقاصد السياسية" دون أن تنفصل عن كيان الرؤية الكلية المتمثلة في النموذج المقاصدي الذي يمثل بنية أساسية في إبتناء مناهج النظر على قاعدة منها.

إعادة الاعتبار للسياسة: قراءة مقصدية في مفهوم السياسة

فماذا عن الطريق الثالث الذي يخرج عن حد الاستجابة لمجرد متغيرات الواقع ؛ ومن هنا فإن الاستجابة للحاجات الواقعية لرصد التطورات الحادثة في عالم المفاهيم غير منكور، إلا أن عمليات التوظيف والتبرير لسياسات معينة من منطلق عالم المفاهيم ومحاولة تزييفها فضلاً عن تحريفها عن وجهتها العلمية والأكاديمية.. هو

الخطر في هذا المقام. إذ يبدو عالم المفاهيم مجالاً لاستيطان واغتصاب من قبل الفاعلين المستندين إلى القوة، إلى حد استخدامها في أشكال غطرسة القوة وطغيانها والبغي بالمفاهيم.

وبالنظر العميق في تعريف السياسة في الرؤية الإسلامية نلحظ أن هذا التعريف فضلاً عن أنه يعيد الاعتبار لمفهوم السياسة ويجعل من اتساعه ورحابته حالة بنيانية ولازمة أصلية في داخلية المفهوم غير طارئة عليه من خارج.، بحيث تستوعب المستحدث من تحيل، أو ميل، أو انحراف، أو توظيفٍ، أو تبرير، وواقع الأمر أن هذا المفهوم وجد عناصر رسوخه ضمن "صبغة" وصيغة" المقاصد.

فإذا كانت السياسة –على قول ابن القيم فيما نقل عن الأستاذ ابن عقيل– أن السياسة ما كانت معه الأمور أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، ومناقضة السياسة بمفهومها القيمي تعني أن تكون حال ممارستها أقرب إلى الفساد وأبعد عن الصلاح بمفهوم المخالفة، إنه "السوس" الذي ينخر في الكيان فيفسده ويهدمه. **المقاصد –وفق هذه الرؤية– تصبغ وتصوغ مفهوم السياسة على شاكلة السباعية المقاصدية.**

القيام على الأمر بما يصلحه: مجالات، وحفظ، وأولويات، ومصالح، وواقع، ومآلات، ووسائل.

فالشريعة حكمة كلها في بنائها المعرفي، وعدل كلها في نسقها القيمي، ورحمة كلها في نسقها السلوكي، ومصلحة كلها في نموذجها المقاصدي.

والسياسة –وفق هذا التصور– ليست فنًا، أو أسلوبًا، أو صراعًا، بل هي رعاية متكاملة من قَبِل الدولة والفرد لكل شأن من شؤون الجماعة.

والسياسة -وفق هذه الرؤية- تتصف بالعموم والشمول، فهو مفهوم يخاطب كلَّ فرد مكلَّف بأن يرى شؤونه ويهتم بأمر المسلمين، بل يمارس عمارة الكون في سياقِ وظيفته الاستخلافية.

وعلى ما يؤكد "الراغب"، فإن السياسة -وفق هذا التصور- تستند في تكييفها إلى حقيقة "الاستخلاف"، ذلك أن الفعل المختص بالإنسان على ثلاثة أنحاء:

١- عمارة الأرض المذكورة في قوله تعالى: ﴿ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾سورة هود: الآية٦١، وذلك تحصيل ما به تزجية المعاش لنفسه ولغيره.

٢- وعبادته المذكورة في قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾سورة الذرايات: الآية٥٦، وذلك هو الامتثال للباري عز وجل بإطاعة أوامره ونواهيه.

٣-وخلافته المذكورة في قوله تعالى: ﴿ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ سورة الأعراف: الآية ١٢٩، وذلك هو الاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة.. إن الخلافة تُستحق بالسياسة، وذلك بتحري مكارم الشريعة (أصولها القيمية).

والسياسة ضربان: أحدهما سياسة الإنسان نفسه وبدنه وما يختص به.

والثاني- سياسة غيره من رعيته وأهل بلده، ولا يصلح للسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه "لاستحالة أن يهتدي المسوس مع كون السائس ضالاً.."

فتركيب "**المقاصد الشرعية**" يشير إلى مقاصد مخصوصة ترتبط بالشريعة ومرادها، وشروطها، وقواعدها، إلا أن وصفها بالشرعية لا يقدح في كليتها أو عمومها،

و"المقاصد" من القواطع في الدين، ذلك أنها تشير إلى الكليات الضرورية من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وهذه المقاصد استُقرئت -حصرًا- من نصوص الشريعة وفق ترتيب معين، وقد أشار الشاطبي إلى قسمتها ما بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلَّف، ولا يغيب عن البال أن هذه المقاصد الخمسة إنما تتغيا في جملتها تحقيق مقصد نهائي واحد؛ هو التوحيد ومقتضاه في العبودية لله تعالى.

وتحري "المقاصد الشرعية" يكون بالنظر إلى قيمتها في ذاتها، وفق ترتيب معين على ما أشرنا، فما به يكون حفظ الدين مقدَّم على ما يكون به حفظ النفس عند تعارضهما، وما به يكون حفظ النفس مقدم على ما يكون به حفظ العقل، وهكذا..، ثم إن رعاية كل الكليات الخمس يكون بوسائل متدرجة حسب الأهمية من ثلاث مراتب: وهي الضرويات، والحاجيات، والتحسينات، وينضم إلى كل مرتبة منها ما هو مكمل لها، فهو مندرج معها في الرتبة، ذلك أن الضروري مقدم على الحاجي عند تعارضهما، والحاجي مقدم على التحسيني عند التعارض، وكل من هذه الثلاثة مقدم على ما هو مكمل له تعارضه معه، وسبب ذلك بين لا لبس فيه، فالضروري هو الأصل المقصود وأن ما سواه مبني عليه، وأن اختلاله، اختلال لكل ما يترتب عليه ويتفرع منه، أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان في رتبة واحدة كما لو كانت كلتاهما من الضروريات، أو الحاجيات، أو التحسينيات، فإن كل منهما متعلق بكلي على حدة جعلت التفاوت في متعلقاتها، فيقدم الضروري المتعلق بحفظ النفس وهكذا.. أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان متعلقتين بكلي واحد كالدين، أو النفس، أو العقل.. فعلى المجتهد أن ينتقل إلى الجانب الثاني من النظر حيث ينظر إليهما من حيث مقدار شمولها.

ومن هنا كانت دعوة الطاهر بن عاشور من تدوين علم يسمى مقاصد الشريعة عملية مهمة ومكملة في فهم علم الأصول، فضلاً عن فهم الواقعة وحكمها فهمًا صحيحًا وفق قاعدة رد الفروع إلى كليات الشريعة المعتبرة ومقاصدها الأساسية.

لا يمتري أحد في أن كل شريعة شرعت للناس ترمي بأحكامها إلى مقاصد مرادها لمشرعها الحكيم سبحانه، فشريعة الإسلام جاءت لما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل، أي في حاضر الأمور وعواقبها، وليس المراد بالآجل أمور الآخرة، لأن الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة، ولكن الآخرة جعلها الله جزاء على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا...

وإذا كان هذا هو مقام اهتمام الشريعة بالمقاصد الأساسية. فإن اهتمام المجتهد بها أمر مقرر، فإنما "تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف وبوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها".

خلاصة القول أن معرفة مقاصد الشريعة وتحريها مقدمة لازمة لعملية الاجتهاد، ولا يصح للمجتهد أن يقوم بها دون ذلك، لأنها تعينه على تمام فقه الحكم والواقعة والتنزيل جميعًا، كما أنها تحقق المقصود الكلي في ربط حركة الاجتهاد بالمقصود الأساسي وهو التوحيدي وتحقيق مطلق العبودية لله، وبالجملة تحقيق ما يمكن أن نسميه "حفظ والأمة، وكيانها وهويتها من خلال حفظ الكليات الخمس من (دين، ونفس، ونسل، وعقل، ومال)، التي تشكل أعمدة الأمة ومجالات حركاتها، وذلك بفهم الرتب، والتدرج فيما بينها من ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات، وفي إطار ربط ذلك بمجموعة من القيم الإسلامية الأساسية وهو ما يحقق الربط بين هذه العناصر جميعًا

لتحقيق مقتضى الأمانة للإنسان واستخلافه بحراسة الدين وسياسة الدنيا به، وهو أمر يضفي على عملية الاجتهاد أهمية فوق أهميتها، ودروه ووظيفته في حفظ الأمة بلوغًا لمرضاة الله بالتزام شرعته ونهجه.

وأساس ربط الفكر بالواقع أن الفكر المقاصدي يبصر في المقام الخاص بما دق وجل "..ويحمل فيه على الوسط الأعدل، ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم من الاستصعاد والاستنزال لخرجوا عن طرفي التشديد والانحلال".

والصياغة الاجتهادية والبحثية نوع من الجهد المطلوب؛ هاهو بن القيم في مقولة ذهبية يحدد أصول الارتباط ويعبر عما نحن فيه من ارتباط المدخل المقاصدي بفقه الواقع، هده المقولة الذهبية يجب تحويلها إلى سياقات بحثية ومنهجية في إطار التعامل مع جملة الظواهر الإنسانية والاجتماعية والحضارية. يقول بن القيم:

".. فهنا نوعان من الفقه .. لا بد منها: فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس يميز به بين الصادق والكاذب، والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا و ذاك. فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالف للواقع".

إن ما يطالبنا به ابن القيم ليس باليسير، وما يرتبط به من توجيهات وعمليات ومساقات بحثية ليس بالقليل:

- الفقه في أحكام الحوادث الكلية، وهو أمر أرشدنا إلى إمكانية تسميته بالفقه الحضاري وما يرتبط به من أصول الفقه الحضاري ومتطلباته.
- الفقه من نفس الواقع وأحوال الناس، وهو أمر يتعلق بفقه الواقع والظواهر الاجتماعية والإنسانية التي تعمل فيه وتستحق الدراسة والتحليل والتقويم.

- الفقه الذي بشكل عناصر العقلية الكاشفة والعقلية الناقدة، والعقلية الفارقة، والانطلاق بها إلى العقلية اللاايجابية الباتية.
- إعطاء الواقع حكمه وحقه من الواجب تقويماً وتغييراً أو تأثيراً.
- إعطاء الواجب حقه من الواقع،اعتباراً وفقهاً ولوازم، بحيث لا يجعل الواجب مخالفاً للواقع.

إنه الفقه الذي يتفاعل فيه الفقه الحكمي بعناصر التربية والترقية، والتخلية والتحلية، والواقع والواجب من سياق لا ينفلت فيه الواقع من الواجب، ولا يهمل الواجب فيه الواقع.

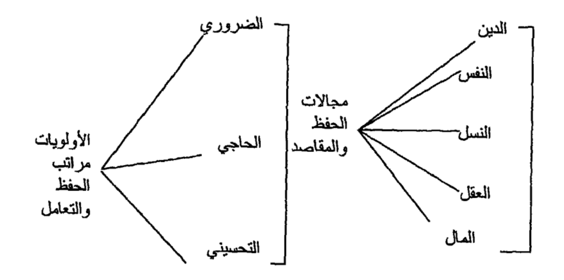
إذا ما ربطنا هذا كله بما تحت فيه وجب علينا أن نتعرف كيف أهملنا تراثنا حينما لم نصله بالواقع ولم نفعله في سياقاته، ولم نوظفه في مساراتنا البحثية أو المنهجية، فضل عن طرائقنا السلوكية والتربوية والتدبيرية.

المدخل المقاصدي: المفهوم والمكونات

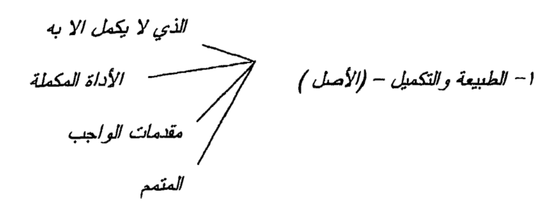
ماذا يعني النموذج المقاصدي؟ وما أهمية تفعيله في التعامل مع الظاهرة الاجتماعية والسياسية بوجه عام، والظاهرة السياسية الدولية على وجه الخصوص؟ النموذج المقاصدي علاوة على ذلك يعتبر أهم التجليات في التفعيل والتشغيل لعناصر الجمع المتفاعل بين القراءتين بحيث تشكل آلية لو أحسن فهمها، وأحسن إدراكها، وتحويلها إلى أدوار، وتحريكها نحو عناصر تفعيل وتشغيل.

الرؤية في التصنيفات المختلفة ضمن هذا المسار المقاصدي تنبئ عن مقدرة فكرية وبحثية لتوليد وتحديد المفاهيم، فمثلاً الضروري كمفهوم يشير إلى عناصر وحالات محددة، وضمن شروط محددة، والضروري يتعلق بوصف واقع والسير نحو حكم، وهو يتعلق بأن يكون له أصل أي ما يعد في أصل بنية الضروري ينخرم، به وله مكمل ويمكن الوصف والرصد: ولذلك كان لهذا المنهج تأثيراً في كافة العمليات المنهاجية، فئات التدرج، ومجالات التوجه من أهم العناصر المنهجية، فيما لو أردنا وصف الواقع ورصد مقاصده، وقيم عناصر التعامل مع عملية الوصف والرصد بحيث تكون منظومة متكاملة تحرك تفاعل عناصر الخطر والضرر ومجالاته فضلاً عن المراتب والأولويات.

الحفظ السلبي



ومواصلة عمليات "الوصف" تنصرف إلى جملة من الحقائق التي يجب التوجه إليها:



٢- الغرض والهدف وتنوعها (سعة الهدف): كلي / جزئي.

٣- السعة المكانية: شامل / خاص

٤- السعة الزمانية: حال / مؤجل

٥- ومن هنا وعلى سبيل المثال، لا تنقسم فئة الضروري إلى هذه الفئات، حينما يتداخل الزمن مع الفعل، فعن الأمر لا يمكن رؤيته ضمن ما يسمى بمجال التدارك الضروري (ما يمكن تداركه وما لا يمكن تداركه).

هذه المجالات الأساسية يمكن رصدها على النحو التالي:

* أصلي	مكمل	(المجال النوعي)
* عام	خاص	(المجال الشخصي)
* شامل	جزئي	(المجال المكاني)

* حال مؤجل (المجال الزماني)

* لا يمكن تداركه يمكن تداركه (مجال التدارك)

هذه العناصر المختلفة إنما تعبر عن تداخل جملة من المجالات التي يجب التفكير بها عند الحديث عن المنهج التحليل المقاصدي، والمنهج التفسيري المقاصدي، والمنهج التقويمي المقاصدي، أنها تكون رؤية في التعامل مع الواقع وفئات تحليله. المجالات مساحة غاية الأهمية تحدد عناصر المجال النوعي، والشخصي، والمكاني، والزماني، فضلاًعن إمكانية التدارك.عمليات بعضها من بعض تحدد عناصر وصف ورصد، ومجالات تحليل، وقدرات تفسير، وغايات تقويم.

من نافلة القول، أن نتحدث عن العناصر الثلاثة التي يتركب منها النموذج المقاصدي في أصل بنيته، خاصة حينها يرتبط بالإفتاء لتفصيل أمور تساعد على التسكين والتكييف والتقويم.

الأول يتعلق بالحفظ كعملية تتضمن عناصر حفظ متوازية، ومتتالية، ومستطرقة، ومتفاعلة، والحفظ حفظ دفع (أي حفظ سلبي) وحفظ جلب (أي حفظ إيجابي بنائي).

الحفظ عملية تولد جملة من العمليات كلها على وزن تفعيل بما يشير إلى الوعي بعناصر الفعل، والوعي بأصول فاعليته، والوعي بضمان استمرارية الحفظ في عملياته المتولدة، يتحرك من الحفظ كمنطق ومبدأ والحفظ كغاية ومقصد عام فهناك:

الحفظ بمعنى؛ عمليات وأدوات ووسائل، ومستويات، وعلاقات وإمكانيات وقدرات.

الثاني يتعلق بالمجالات كساحة أساسية للفعل الحضاري وإعمال القواعد المقاصدية. فقه المجالات، عنصر تأسيس آخر في النموذج المقاصدي، فهي متعلق الحفظ ومجاله الحيوي.

قضية المجالات تثير في هذا المقام أكثر من إشكال:

القضية الأولى: تتعلق بتداخل هذه المجالات ومفهوماتها بما تحرك أقصى الفاعليات في التعامل مع هذه المجالات الدالة على كامل مساحة الفعل الحضاري، بحيث تستوعبها في إطار التفاعلات وعالم الأحداث الناتج عنها أو المرتبط بها.

القضية الثانية: تتعلق بتداخل هذه المجالات، ذلك أن تحديد هذه المجالات دون ملاحظة إمكانيات تعدي عناصر الحفظ وتأثيرها وتفاعلها في بعضها البعض في شكل منظومي، هي من الأخطاء المنهجية التي ترتكب في هذا المقام. بتحديد المجالات ليست مستوطنات منعزلة، أو جزر متباعدة، لكل منها حدود لا تتعداها. والأمر على غير هذا النحو ويعبر من إمكانات الفاعل بين المجالات وتداخلها وتوافقها وتساندها، وهو أصل العلاقة فيما بينها.

القضية الثالثة: ترتيب المجالات ترتيباً تصاعدياً من حيث التدرج الذي يشير إلى حال افتراض حدوث تعارض بين المجالات (وهو على خلاف الأصل) في اختيار المجال الأولي بالرعاية والأجدر بالتقديم و ذلك في إطار يحتكم إلى معايير أقرب ما تكون إلى الثبات في عمليات الموازنة والترجيح.

في إطار هذا الفهم الذي يجعل من "المقاصد" أساس الحركة الإنسانية كان فرداً أو جماعة أو دولاً ونظاماً، بحيث وجب مراعاتها في إطار هذه المعاني التي تمتد من

الشخصية الإنسانية (الأفراد –والأعيان) .إلى الشخصية الاعتبارية المعنوية (الجماعة – النظام –الدولة – الأمة)، يستند هذا الأمر إلى معنى حفظ النفس الفردية أساساً لحفظ الجماعة والكيان الأكبر والممتد .

في سياق عناصر الحرمة والتي هي أرفع معاني الحفظ فان تغليظ هذا الحفظ ينتقل به إلى الكيانية الجماعية (من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً).

إن الخيامي، وهو أحد المفكرين، كتب رسالته حول "الراعي والرعية" يستلهم فيها المعاني التي تجعل من المقاصد الكلية وظائف وأدوار في حركة الإنسان الفردية، أو المؤسسات، والتكوينات الجماعية والمجتمعية.

نأتي إلى العنصر الثالث: الأساسي ضمن بنية النموذج المقاصدي، وهو يتعلق بعمليات (التصنيف والترتيب والوزن) لكل الأمور التي تتعلق بعوالم التفاعل الأربعة (عالم الأفكار، وعالم الأشخاص، وعالم الأشياء، وأخيراً عالم الأحداث)، فنحن أمام ليس فقط محاولة الوزن ضمن ترتيب تصاعدي للمجالات، ولكن ضمن ترتيب متتابع أفقي (الضروري، والحاجي، والتحسيني).

إن فاعليات الحفظ، ووزن المجالات لا يمكن أن تكتمل صورتها إلا ضمن منظومة تدخل في إطار عمليات تكييف وفق ما يعتبر "ضروريا أو حاجياً أو تحسينيا".

الضروري يتعلق بأصل الكيان (الوجود والاستمرار).

والحاجي يتعلق بمحركات الفاعلين والتفاعل ضمن علاقات.

والتحسيني يحرك عناصر مهمة في إطار حركة إحسانية مفتوحة، تعين في طلب الأحسن ضمن عناصر تجويد تضمن مزيداً في إطار الوجود التكريمي للإنسان، والوجود الفاعل المؤثر، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

تفعيل المقاصد وإمكانات التعامل مع الواقع

من المؤكد في ضوء المنهج المقاصدي أن نؤكد أن هذا المنهج يؤدي بالعقل (المسلم) البحث في قضايا غاية في الأهمية طالها الكثير من الإغفال والإهمال.

هذه الأمور جميعاً تجعل أهمية العرض لها بما يتيح فعاليات هذه الرؤية من الناحية المنهجية، ليس فقط في نطاق الدراسات السياسية الإسلامية، بل وفي غيرها من دراسات في حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية.

۞ بهذه الرؤية من المؤكد لا تفيد فحسب في سياق عملية تأصيل ونظرية بحثية، تكون إطاراً منهجياً نظنه شديد الفاعلية وعظيم الصلاحية. بل هو أبعد من ذلك، له جملة من الأهميات العملية في سياق:

١- تكييف بعض المواقف والأمور.

٢- الاختيار بين البدائل والتبني.

٣- الموازنة بين بديلين أو اكثر.

٤- ترتيب المواقف والقرارات.

٥- ترتيب عناصر الأولويات.

٦- تحديد وتقويم السياسات الكلية على مستوى أي حركة أو ممارسة.

هذا النهج العام يفيد في تطبيقات عدة بصدد ما نحن فيه من الدراسات السياسية والدولية:

- تأصيل نظرية حقوق الإنسان، هذا التنظير لا بد أن يترك آثاره على المواقف والرؤى بل والممارسة.
- تقويم الحركة الفعلية في النظام الدولي وسياساته.
- أولويات الحركة الداخلية وصنع السياسات
- أولويات الحركة الخارجية والمواقف الدولية.
- أولويات السياسة الثقافية والعلمية.
- أولويات الأجندة البحثية وأهميتها.
- وزن المواقف التي تتبنى رؤية إسلامية في المجال السياسي.
- وظائف الدولة وأصول الحفظ المتعلقة بأمورها.
- وظائف الأمة والمجتمع الأهلي.
- المعلوماتية وفرز درجاتها (الضروري المعلوماتي الحاجي، التحسيني المعلوماتي).
- عناصر التنمية البشرية والتنمية من منظور حضاري.

- وزن الفتاوى المختلفة سواء تعلق الأمر بالتاريخ السياسي، أو الفتاوى السياسية، أو الفتاوى المعاصرة.
- الكشف عن عناصر "الافتقار" و"الاستظهار" في العودة إلى الشرعة والاستعانة بأحكامها.
- تحديد مقدمات الحركة (ما هو مصلحة؟ وما لا يعتبر كذلك؟).
- تقويم عناصر السياسات المختلفة عمليات التقويم ضمن العمليات في المراحل المختلفة.

كل ذلك يزكي عناصر التضافر المنهجي لما أسميناه بالنهج المقاصدي المتجه إلى عناصر الظواهر المختلفة. وهو ما يحرك التعامل المنهجي في مسار كلي يتوسل النظرة الشاملة، والمركبة، والمتفاعلة.

منظومة الحفظ في المدخل المقاصدي

تحقيق عناصر الحفظ متوالية تعبر عن جوهر الرؤية والتزام الحركة.

الحفظ هنا منهج يستوعب عناصر الفكر – والنظم – والحركة تعبر عن مجمل مستويات الحركة الحضارية وتنوعاتها و ذلك ضمن فاعليات العوالم المختلفة: عالم الأفكار، وعالم الأشخاص، وعالم الأشياء، وعالم الحوادث، وعالم الرموز. والحفظ هنا سلبي/ إيجابي، تتفاعل فيه الحركتان لتحقيق مقتضى الحفظ الأساسي في إطار عملية تصاعدية غاية في الأهمية، وتوفر قدرات منهاجية نظرة، وحركة عالية القيمة، وعالية الحجية، عالية الفعالية.

الحفظ هنا ليس مجرد الحفظ على المستوى الحركي أو الممارسة ولكن هو حفظ يتمتع بتداخل جملة العناصر المختلفة، بحيث تتظافر جميعاً لتمثل جوهر عملية الحفظ في كلياتها، وشمولها، وكامل رعايتها، و هذه العناصر تتمثل في:

١- الحفظ بالعلم والوعي المتعلق به، الحفظ هنا حالة متغيرة ومتبدلة ومتجددة في الوسائل، والأدوات، والأساليب والآليات، ثابتة المقاصد والغايات وفق عناصر الأسباب وتكافلها، وشروط تحريكها وتفاعلها.

٢- الحفظ بالممارسة بمقتضى العلم، إن عناصر الربط بين العلم النافع والعمل الصالح، ليعبر عن حركة حياتية مستمرة قائمة على التوائم والتفاعل، إن العلم بلا عمل ليس إلا عطالة حضارية، بكيفية بشقشقة الكلام لا عمق الأفعال الحضارية وان العمل بلا علم يسبقه، هو حركة محفوفة بالمخاطر، وغالباً بكل عناصر الضرر الحضاري لأن العمل وفق هده القواعد غير مأمون يقوم على عناصر التقليد القاتل، أو العمل الأجوف أو من يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، أو هؤلاء الدين غرتهم الأماني .. وغير ذلك كل تلك العناصر تحقق فاعليات العلم وفاعليات الحركة في آن واحد.

٣- الحفظ بالحماية والدفاع، إن العلم كمقدمة، وجوهر الوعي الإنساني بفاعليات الحضارية، لا بد أن يقترن بالعمل كمدرسة دائمة تقوم على التدريب، بحيث تصب في عناصر الوعي الذاتي والحركي في مداولة مستمرة لا تعرف الكلل، "لقد خلقنا الإنسان في كبد"، "يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه.."، حفظ العلم وحفظ اعمل لا يعني بحال إن تعرف، وتعي، وتمارس، وتفعل، فان عناصر الابتلاء الحضاري والتي تؤكد حدة الوعي وصلاحية العمل إنما تأتى من

عناصر تحيط بالبيئة الحضارية تجعل من المعادلات الحضارية حالة من حالات الكدح الحضاري المتواصل حتى يلاقي المقصد النهائي ويحقق الغاية الكبرى، الابتلاء والفتنة اختبارات لابد من أن تقترن بالإيمان، حلقات غاية في الأهمية تربط عناصر الكدح الحضاري بمعنى أكثر اتساعاً للممارسة والعمل والفعل حينما تكون البيئة مواتية أو مناسبة للفعل والنشاط الحضاري، أنها عملية تتطلب تدخلاً إنسانياً وإرادة بشرية تجعل الوعي والعلم من خلاله حركة بشرية فاعلة تعي الموانع وتتعرف على القدرات الدافعة، عملية جهادية واجتهادية لا تنفك عن وعي الإنسان وعمله، مما يتصور معه أنه من الضروري للعمل البنائي أو أي حركة إيجابية، من وجود الدوافع والروافع، والانتصار على العوائق والموانع، أنها حركة واعية تتطلب فقهاً ووعياً وعملاً صالحاً، يختلف في أشكاله وفقاً لسنة التدافع الأبدي بين من يهتك عناصر الحفظ ومقتضى العمارة ومقصود التوحيد، وبين من يحافظ عليها ويحميها ويدافع عنها، في إطار تهيئة الوسط لأقصى درجات الفاعلية في العملية التي تخص تشييد البنيان الحضاري وتعميق جذوره في الأرض، حتى يؤدي ثماره الحضارية كل حين.

الحفظ هنا مستوى ثالث غاية في الأهمية يشير إلى وعي مخصوص وعمل مخصوص، يصب في النهاية في دائرة دفع الضرر ربما الأمن في الفعل أو الخارج عنه ولأنه مؤثر عليه، "حفظ الدفاع والحماية".

والحفظ أيضا يكون بمراعاة حق الغير، الحفظ هنا ليس عملية أنانية أو استثنائية، بل هو عملية عمرانية استخلافية، تجعل جزءاً لا يتجزأ من نسقها المعرفي وبنيتها الفكرية ومقصدها في الفعل والحركة "الغير" و"الآخر" والذي قد يتصور البعض أن

عناصر الحفظ تنصرف إلى الذات أو الذرة الفردية، من دون أن ينصرف ذلك إلى الغير والآخر في جملة العلاقات الحضارية المتنوعة والممتدة.

الآخر ضمن فاعليات الحفظ المشار إليه في أي تكوين اجتماعي أو جماعي إنما يعبر عن مقتضى حقائق التعايش وأصول التعارف وسنن الاختلاف، إن مشروعية وجود الآخر وحفظ حقوقه هو من مقتضى عناصر عملية الحفظ في مستوياتها المختلفة، الوعي هنا ليس فقط ذاتياً بل هو وعي متعد إلى الغير أو إلى الآخر ..، الوعي بحقيقة العلاقات والحالات والتدافعات ضمن حركة فاعلة كل مقصودها أن تحقق عمارة الكيان البشري وفق شروط، تجعل من الاختلاف سنة قائمة وقاضية.

الآخر هنا يتنوع وجوده سلباً وإيجاباً، ومن ثم لا بد وأن تتنوع المواقف حياله سلباً وإيجاباً، ووفق عناصر الموقف. الوعي هنا ثلاثي الرؤوس والفاعل وعي بالذات ووعي بالآخر، ووعي بالموقف على تفاعل بين مستويات الوعي المختلفة .

والوعي بالكيانية الجماعية عملية في غاية الأهمية لعناصر الفعل والفاعلية الحضارية: "من قتل نفساً بغير حق أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا.."، أنها عناصر العمارة في حق النفس والغير بما يحقق ضرورة الحفظ في نطاق مراعاة حق الغير وحق الآخر.

واجبات أربع تعبر عن مقتضى الحفظ بكل فآلياته وقدراته وإمكاناته، هذا الحفظ لا يمكن أن يحدث ضمن هده المجالات المختلفة إلا في ظل عملية اجتهادية متعددة الجوانب متفاعلة المستويات.

إذا كان دلك هو إطار فهم المنهج المقاصدي:

- في المجالات الحضارية: الدين/ النفس/ النسل/ العقل/ المال.
- وفي مستوياتها: الفكر/ والنظم/ والحركة.
- وفي مقصو دها: دفع الضرر وجلب المنفعة.
- وفي تفاعلات عوالمها: عالم الأفكار والأشخاص والنظم والرموز والأشياء والأحداث.
- وفي أطر الحفظ المضافة إلى تلك المجالات الحضارية لتشير إلى جملة من الرؤى والمواقف والأفعال ما بين هده المستويات جميعا: حفظ الوعي والعلم، وحفظ الفعل والممارسة، وحفظ الدفاع والحماية، وحفظ المراعاة لحق الغير والآخر.

والحفظ يتنوع حينما يرتبط بالأداء فهناك حفظ ابتداء وكينونة وكذلك حفظ بناء (وسائل و مؤسسات)، وحفظ بقاء واستمرار بما يضمن الاستمرار في إطار حفظ النماء وحفظ الارتقاء ويحيط بذلك جميعه حفظ الأداء الذي يتعرف على ضرورات مستويات الحفظ المختلفة.

ميزان المصالح وفقه الواقع

حينما نتحدث ضمن هذا السياق عند الإشارة إلى خصائص الشرعة، نقول أن المصلحة والمصالح فكرة بنيانية ضمن نسق الشريعة، لأن البعض تحدث عن فكرة المصلحة باستحياء شديد، ظناً منهم أن هذه الفكرة مما يسوغ به قاعدة ليست من النظام المعرفي الإسلامي، وهي أن "الغاية تبرر الوسيلة"، وواقع الأمر أن هذا التفكير قد تكون له دوافعه كما أن له مبرراته، والتي تتراوح بين سوء استخدام مفهوم المصلح،

وبين سوء الحركة والعمل وفقاً لمبدأ المصلحة، وهي أمور لاشك ضيعت المفهوم نظراً وتطبيقاً ضمن سياقات الأنانية وغطرسة ومعادلات القوة.

إلا أن المصلحة ليست فقط سمة بنيانية في نسق الشريعة، ولكنها فكرة مضبوطة لا يطاولها الغموض الذي تتسم به الفكرة الوضعية في المصلحة (المصالح الفردية – الصالح العام – المصلحة القومية)، فهذه الأفكار على أهميتها لم تول الاهتمام الكافي في التأصيل والوضوح والضبط، وأهم عناصر ضبطها يتأتى من ضرورة ربط فكرة المصلحة بأصول فكرة الإصلاح من جانب، وبينها وبين فكرة الصلاحية من جانب ثان، والأمران يحققان أصول الاعتبار المنضبط لحقيقة المصلحة فتحقق الإصلاح من ناحية وتفعل في النظر والتطبيق فكرة صلاحية الشرعية في الزمان والمكان والإنسان على اختلافهم جميعاً.

ومن هنا فإذا قلنا أن الشاطبي قد استطاع أن يؤلف بين عناصر المقاصد مشيراً إلى إمكانات تنظيرية ومنهجية عالية القيمة والدقة والوضوح والانضباط والتنظيم، فإن جهد العز بن عبد السلام ضمن كتابه القيم" قواعد الأحكام في مصالح الأنام" فضلاً عن جملة من التنويعات لابن تيمية وابن القيم والغزالي والجويني والآمدي وغيرهم إنما يشير ومن غير مبالغة إلى إمكانات تأصيل "المصلحة" كبناء منهج يقابل للتطبيق والتفعيل ضمن عمليات بحثية، وفي مختلف المجالات المعرفية.

إن فكرة المصلحة في تعانقها الحيوي وتفاعلها الجوهري مع فكرة المقاصد مدخل التفكير المقاصدي، إنما تحققان فاعليات تأصيلية وتنظيرية ومنهجية وبحثية شديدة القيمة، إذا ما أخذ الموضوع موضع الجد والجدية.

وهي في التحليل الأخير تشكل مفهوم منظومة "المصلحة والإصلاح والصلاحية"، والمصلحة والمقاصد كمنظومتين حاكمتين لأفكار مثل العرف العادة – الاستحسان – الضرورة، وفي سياق المجالات المعرفية المتواصلة والمتساندة؛ القانون – السياسية – الاقتصاد – الاجتماع..الخ.

فالمصلحة هي المنفعة التي قصدها الشارع لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها، ومراعاة الشرعية للمصالح أمر مقرر متفق عليه، "ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر والنفع والضر، والحسنات والسيئات، لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن ايتعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد والمصلحة تفرض على المجتهد ضرورة الاستنارة بذلك لمعرفة الحكم الشرعي فيما لا نص فيه.

وبين المصلحة والصلاح والاستصلاح تعلق يؤكد اعتبار الترابط بينها جميعاً ومفهوم السياسة عامة والسياسة الشرعية على وجه الخصوص.

وللمصلحة واعتبارها أدلة من الكتاب والسنة ومن القواعد الشرعية المجمع عليها.

وخلاصة الأمر أنه يلزم للاعتداد بالمصلحة رجحان وقوعها مقصداً كلياً من خلال وسيلة من الوسائل الثلاث لإحرازها (الضروريات والحاجيات والتحسينيات)، ثم تندرج بعد ذلك درجة شمولها وسعة فائدتها، فعلى ضوء هذا الترتيب تصنف عند التعارض ويرجح البعض منها على الآخر.

ويبين الجدول التالي سلم المصالح والمفاسد وفق الرؤية الإسلامية: -

مراتب					حفظ الدين		حفظ النفس		حفظ العقل		حفظ النسل		حفظ المال	
				مقاصد	مفسدة	مصلحة	مفسدة	مصلحة	مفسدة	مصلحة	مفسدة	مصلحة	مفسدة	مصلحة
الضروري	أصلي	عام	شامل	دائم										
				مؤقت										
			جزئي	د										
				م										
		خاص	شامل	د										
				م										
			جزئي	د										
				م										
	مكمل	عام	شامل	د										
				م										
			جزئي	د										
				م										
		خاص	شامل	د										
				م										
			جزئي	د										
				م										
الحاجي	أصلي	عام	شامل	د										
				م										
			جزئي	د										
				م										
		خاص	شامل	د										
				م										
			جزئي	د										
				م										
	مكمل	عام	شامل	د										
				م										
			جزئي	د										
				م										
		خاص	شامل	د										
				م										
			جزئي	د										
				م										
التحسيني	أصلي	عام	شامل	د										
				م										
			جزئي	د										
				م										
		خاص	شامل	د										
				م										
			جزئي	د										
				م										
	مكمل	عام	شامل	د										
				م										
			جزئي	د										
				م										
		خاص	شامل	د										
				م										
			جزئي	د										
				م										

يشير الجدول إلى ميزان المصالح والمفاسد، والإمكانيات المنهاجية لمقياس التصاعد في سلم المصالح، حيث يتضمن من خلال تحديد مقاصد الشرعية وبيان

وسائلها وتدرجها، والتمييز بين توابعها من أصلي ومكمل لها، وتتبع أثرها ومآلها من حيث شمولها (شامل/ جزئي)، ومن حيث عمومها (الجماعة- الفرد)، ومن حيث آثارها الحالة الناجزة، وآثارها المؤجلة التي مكن بلوغها فيما بعد. كل ذلك يمكن أن يوصلنا إلى (٤٨٠) حالة قياسية، بحيث يمكن إدراك جزئيات الواقع والحادثات المتجددة وفق الوصف الشرعي السليم والمقارنة والترجيح فيما بينها في حالة التعارض، بحيث يمكن الخروج بنتائج أكثر انضباطاً، بفضل ضبط مفهوم المصلحة وكذلك المفسدة وماصدقاتها، وضبط ميزان المصالح والمفاسد على أساس من قواعد مقررة ومنضبطة بدورها يمكن على أساسها الترجيح.

بل يمكن إذا اعتبرنا أن جلب المصلحة ودرء المفاسد يقترنان بمجالات ثلاث (العقيدة والفكر – والنظم والوسائل – والحركة والممارسة) وفق ترتيب معين فيما بينها أن يطور هذا المقياس بحيث يتضمن (١٤٤٠) حالة قياسية تعكس إمكانات هذا المقياس في تحقيق عملية الضبط بعيداً عن الأهواء والرغبات .

فقه الأولويات والموازنات (المقاصد والواقع)

فقه الأولويات يؤكد د. العلواني بحق "أن الذي يجعلنا نولي هذا الأمر العناية التي يستحقها أن مدخل الأولويات مدخل من المداخل المركبة التي يتداخل فيها السمع والعقل، والعرف والتجربة والخبرة، وكثير من العلوم الاجتماعية والإسلامية، التي يمكن أن تعين على تحليل الماضي، وفهم الحاضر واستشراف ليتم بمقتضى ذلك تحديد ما هو أولوي.."، إن إدراك الأولويات لم يعد ممكناً من خلال مدخل واحد أو

تخصص واحد، بل لابد من مقاربته من مداخل عديدة وتخصصات مختلفة، بل والنظر إليه على أنه علم له أصوله وقواعده وجوانبه العديدة ومن الغبن لهذا العلم أن يحصر في دائرة علم أو يحشر في ثنايا مباحث..".

وواقع الأمر أن علم الأولويات يعتبر من أهم شروط تفعيل وميسرات التشغيل للنموذج المقاصدي، وهو أحد الأسباب التي يجب مراعاتها في إطار العملية الافتائية، وأحد الدوافع والدواعي التي جعلتنا نقرر أن الفتاوي خاصة ما يتعلق منها بالأمة، لابد أن تتخذ أشكالا بحثية مفصلة ومنظمة وممنهجة لا منطوقات غالباً ما تنتهي بالحل أو الحرمة.

بل أن النموذج المقاصدي يعتبر وبحق أحد أهم محاضن علم الأولويات، معتمداً عليه في سياق تكوين الرؤية المقاصدية التي قامت على أساس من التوصيف والتصنيف والترتيب، بحيث ارتبطت هذه الحلقات الثلاث في نسق توظيف عام يقوم على تفعيل وتشغيل هذه الوحدات بما يستصحب فقه الأولويات عند كل عملية إذا ما أريد التسكين أو التقويم، يبرز ذلك في التحديد المجالي وفقاً لقواعد ترتيب، وطبيعة الأفعال وتوصيفها وفقاً قواعد المراتب التي تنتمي إلى دائرة الضروري، فالحاجي، فالتحسيني.

وعلى هذا فإن النموذج المقاصدي وباعتبار إمكانياته وفعالياته وقدراته، قادر على العطاء ضمن مجالات متجددة، خاصة إذا ما ربطنا بين ذلك النموذج وتأسيس "علم للأولويات" يفترض أن يتعامل مع القضايا المختلفة على مستويات عديدة، فيتعامل به على مستوى الأفراد وعلى مستوى الأسر والجماعات والشعوب والأمم،

فإذا ما استطعنا أن ندخل في ثقافة الفرد في "إدراك الأولويات" بالنسبة له، ومنهجية تحديدها فذلك قد يعود على الفرد بانتظام حياته ما دام حيا.."

ومع تفحص النظر في هذه الإشكالية التي تبدو واضحة عند تحريك "نسق الأوليات" نظرياً، في إطار ارتباطه بالواقع، بما يشمله من عناصر متعددة ومتشابكة فإنه يمكن ملاحظة "أولوية وزن" وأولية تصاعد وترتيب"، و"أولوية وقت" من حيث الحدوث، و"أولوية مقدمات"، وأولية "وسائل وأدوات" لبلوغ المقصود، أولوية تدريج في إطار عمليات المواءمة والمناسبة.

نظرية المآلات ودراسة الواقع

تعتبر هذه النظرية المفضية إلى اعتبار المآل من المولدات من النموذج المقاصدي، ومن ثم لاقت تلك القضية لدى الشاطبي اهتماماً بفضل حسن تدقيقاته الكلية والفقهية وجودة بحثه في أمهات المسائل الأصولية، وضرورة الالتفات إلى العلل والمقاصد الشرعية سواء على مستوى تقنيات العملية الاجتهادية أو على مستوى حرمة وصيانة الأحكام الشرعية، أسس منهجاً يقوم أساسه على اعتماد القواعد المقاصدية في الحكم على قضايا الأعيان الجزئية.

وقضية المآلات لها تعلق بالمسائل الراجعة إلى المقاصد الكلية، لذا يرى الشاطبي أن نجاح المجتهد في استعمال الكليات الأصولية موقف على أمرين هما مراعاة الخصوصيات والنظر في المآلات.

فالذي عليه المحققون من أهل العلم، أن العمل إذا كان يفضي إلى مفسدة ظاهرة أو يؤدي إلى مناقضة مقصد شرعي كلي عام، فهو باطل مردود باتفاق الجميع،

ومعتمدهم في ذلك على ضرورة النظر في المآلات، وحسم الوقوع في المحظورات، فالنظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، سواء كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالاحترام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل".

وكأنه يشير إلى ضرورة "علم التدبير"، الناظر إلى مآل الأفعال ومسيرتها وتتابعاتها، ولعل الذي جعل الشاطبي يولي موضوع المآلات عنايته الخاصة هو إيهانه بدورها في فكرة المقاصد الكلية ودخولها في بناء نظريته الصولية، ومن ثم كان اعتباره لهذه المسألة أصلاً معتبراً يمس مختلف الجوانب الخادمة لقضايا الدين ومصالح المكلفين، وهي بهذا الاعتبار قادرة على احتضان أهم الضوابط المكرسة لها والتي حصرها في أربع قواعد هي (الذرائع، والحيل، ومراعاة الخلاف، والاستحسان)، وإذا نحن أمعنا النظر في علاقة هذه القواعد بموضوع المآلات نجدها تقوم على خدمة المقاصد الكلية سواء تعلق الأمر بمقاصد الشارع أو بمقاصد المكلفين، فإذا أدى التمسك بمقتضى دليل عام إلى جلب مفسدة أو إيقاع حيف على المكلف، عدل عنه إلى الاستحسان أو إلى التوصل بما هو مباح للتوصل إلى محظور عملنا بقاعدة الذرائع أو بمبدأ إبطال الحيل.

فغرض الشاطبي من حيث قاعدة الذرائع انصب على بيان علاقتها بفكرة المآلات وربطها بمقاصد الشارع في التكليف، والنظر في مدى التزام المكلفين بالامتثال لها والتقيد بمقتضياتها، الشيء الذي يدل على فائدة الأخذ بها تتجلى في محاولة احترام المقاصد المترتبة على الأحكام الشرعية.

ثم عرض الشاطبي لموضوع الحيل كثاني قاعدة تتفرع عن أصل النظر في المآلات، وقد كان هدفه حسم سبل التذرع بالأسباب المفضية إلى صرف الحكم الشرعي عن وضعه الأصلي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر.

وعلى قول الشاطبي ".. وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظراً إلى المآل .." .

أما ما أشار إليه الشاطبي من قاعدة مراعاة الخلاف وقد كان غرضه من ذلك هو أن يجعل أدلة استثمار الأحكام مبوأة لخدمة مصالح المكلفين بتحقيق العدل لهم، ودفع الحرج والضرر عنهم.

أما ما اختتم الشاطبي من قاعدة الاستحسان باعتبارها القاعدة الرابعة التي تتفرع عن أصل النظر في المآلات وتقتضي الأخذ بها، إلى مراعاة ما يؤول إليه الأمر، بالنسبة إلى مصالح المكلفين الجزئية، فإذا أدى إجراء القياس مثلاً إلى تفويت مصلحة أو إلى جلب مفسدة عدل عنه إلى الاستحسان كحالة استثنائية توجه بها إجراء الأدلة وفق ما تقتضيه أفاق الشرع العامة.

وإذا كان الأمر كذلك فنحن أمام إشارة واضحة لرؤية مستقبل الأفعال وسيرورتها، وما يترتب عليها من آثار متتابعة وهي بذلك تدفع لبناء عناصر تفكير تخطيطي يتحسب للممارسات وآثارها على الفرد والجماعة في الحال وفي الاستقبال، بما يحرك كما سبقت الإشارة إلى تأسيس "علم تدبر" وهو ما يحرك إعمالاً فعلاً ودائماً وحاضراً لقاعدة "الأمور بمقاصدها" وإعمال النموذج المقاصدي باعتباره إطاراً مرجعياً، وتأسيسياً، وإرشادياً، ونسقياً، وقياسياً وتقويمياً، واعتبار المآل ضمن هذا التصور لابد أن يكون ضمن العناصر المهمة في دراسات العمليات الافتائية ومآلاتها،

دراسة القضايا الافتائية ومآلاتها، إذ تحرك عناصر منهج في تأصيل فقه الواقع وفقه التنزيل في تفاعل يحرك التفكير بمآلات الأفعال والمآلات والأولويات من أهم مولدات المنهج المقاصدي.

فقه الوسائل وعلاقته بالمقاصد وفقه الواقع

لا يمكن تصور العلاقة بين المقاصد والوسائل إلا عبر فقه الواقع، ذلك أن فقه الوسائل يرتبط من ناحية بالمقاصد المعتبرة التي تعد من مقدمات الواجب، والتي لا يتم الواجب إلا بها، كما أن فقه الوسائل فرع مهم على فقه الواقع بكليته وشموله. وإذا كان فقه المقاصد قد أهمل في التأليف والتوظيف، فإن فقه الوسائل الذي ارتبط بها غفل عنه على أهميته. ذلك أن هذا الفقه مما يحتاج إلى مزيد من بذل جهد واجتهاد يتحرك صوب فهم المقاصد وحسب ربطها بوسائلها في إطار واقع يتناسب مع الوسيلة، تكون فيه أكثر فعالية.

ولا شك أنه من التقسيم المنطقي العام أن يستند على الأفعال وغاياتها، فالغايات والنتائج من وراء الأفعال تسمى بالمقاصد، والأفعال نفسها يعبر عنها بالوسائل.

وكذا فقد تنقسم الأفعال باعتباره القصد الذاتي وعدمه – إلى مقاصد ووسائل:

وكل فعل للعباد يوجد ..... إما وسيلة وإما مقصد

فكل فعل يوجده العباد ويصدر عنهم لا يخلو من أمرين إما أن يكون وسيلة لغيره وإما أن يكون مقصداً، أي يكون مقصوداً لذاته.

فالوسائل "الأفعال التي يتوصل بها إلى تحقيق المقاصد" سواء كان الفعل مشروعاً أم غير مشروع وسواء كان يؤدي إليها مباشرة أم بواسطة.

ويؤكد القرافي أنها الطرق المفضية إليها أي المقاصد، وكذا يؤكد ابن جزي "الوسائل هي التي توصل إلى المقاصد"، وبدونها لا يحصل المقصد أو يحصل معرضاً للاختلال والانحلال.

وكذلك يغلب عليهاالتعبير بلفظ الدرائع، إذ هي موضوع قاعدة "سد الدرائع" ... كما يقصد بلفظ الوسائل من إطلاقه على الأعيان والآلات التي تستخدم في الوصول إلى مقاصد متعددة.

نحن بهذا المعنى أمام مجال واسع وميدان منتشر لكثرة الوسائل وتنوعها وتجددها عبر العصور بل ربما يرتبط بكل مجال أو كل نشاط وسائله التي تخصه.

والنظر الأصولي والاجتهاد الفقهي المتعلق بالصياغات الوسائلية لا يتعلق بمباحث الآلات والأدوات، بل من حيث مباشرة المكلف لهذه الوسائل، واستخدامه لها. وهي بهذا النظر راجعة إلى أفعال المكلفين وحكم الشارع فيها. ومن هنا وجب تناول مقاصد الوسائل ذاتها، كما أن المقاصد والوسائل قد تدخلها الاعتبارية والنسبية بمعنى أن الشيء قد يكون من المقاصد باعتبار، ومن الوسائل باعتبار آخر. وتتجلى أهمية الوسائل من وجوه أهمها:

- الارتباط الشرعي والكوني بين المقاصد والوسائل، فمن سنة الله تعالى أن المقاصد لا تحصل إلا بالوسائل والغايات لا تتحقق إلا بأسباب، فلما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة

بها... كما يؤكد ابن القيم، وقد استقر هذا الترابط بينهما من الفطر السليمة والعقول المستقيمة وقام عليه أمر الدنيا، حتى عدت الرغبة في حصول الشيء دون مباشرة وسائله ضرباً من العبث فلم يشرع للعباد.. ترك الأسباب. بل أمرهم بمباشرتها، وملاحظة الوسائل، والانسجام مع السنة الإلهية في ارتباط المقاصد بالوسائل، والنتائج بالمقدمات.

- حاجة الناس العامة إلى الوسائل: ذلك أن الله تعالى خلق الإنسان وركب فيه معنيين يدفعانه إلى ملاحظة المقاصد، ومباشرة الوسائل، وهما الإرادة والعمل، فالإنسان يتقلب بين العمل والإرادة، فيريد الشيء ويقصده، ثم يعمل ويسعى في طلبه، وذلك بمباشرة الوسائل الموصلة إليه. ومن المهم النظر في الوسائل وفي نتائجها وآثارها، ومن حيث كونها طريقاً إلى المصالح أو المفاسد. ويرتبط بذلك النظر في آلات الأفعال وباليقين منها الوسائل "فالمجتهد نائب عن الشرع من في الحكم على أفعال المكلفين، وقد تقدم أن الشارع قاصد للمسببات من الأسباب، وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بد من اعتباره المسبب وهو مآل السبب...."، والنظر في مآلات الفعال على ما يقول الشاطبي: "مجال للمجتهد، صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب (العاقبة)، جار على مقاصد الشريعة...."

فكان فقه الوسائل والموازنة بينها وبين المقاصد، من الأمور المهتم الواجب التصدي لها، وهي ضمن قضايا كثيرة ترتبط بالأمة وبلوغ مقاصدها، ذلك أن الجهل بها يؤدي إلى تطرق الخلل ووقوع الاضطراب. وواقع الخلل والفساد ينشأ من جهة

مقاصد الناس وغاياتهم أو من جهة أعمالهم التي يتوسلون بها بلوغاً لمقاصدها يقول ابن القيم" ... فإن فساد القصد يتعلق بالغايات والوسائل، فمن طلب غاية منقطعة مضمحلة فانية، وتوسل إليها بأنواع الوسائل الموصلة إليها أكان كلا نوعي مقصده فاسداً .. وكذلك من طلب الغاية العليا والمطلب الأسمى، ولكن لم يتوسل إليه بالوسيلة الموصلة له إليه، بل توسل إليها بوسيلة ظنها موصلة إليه، وهي من أعظم القواطع عنه، فحاله أيضا كحال هذا وكلاهما فاسد القصد، لا شفاء من هذا المرض إلا بدواء (إياك نعبد وإياك نستعين).

والواقع أن ضعف الإدراك لقواعد الوسائل وأحكامها – لدى بعض الأمة – أدى إلى خلل كبير، وخلف آثاراً سيئة في حياة الأمة.

والمتأمل يجد أن الإحساس بالخلل واضطراب الواقع قد يقع من جهة الوسائل من حيث الوعي بها أو بمنهج التعامل معها، أو بطرائق التعامل بها، وذلك في جميع مناحي الحياة ومجالات عمرانها.

كما نجد في هذا المجال، الخلط بين المقاصد والوسائل فبعض الناس قد يجعل المقصد وسيلة فيتساهل فيه، وآخر يجعل الوسيلة مقصداً فيتعصب لها، وميزان العدل والاستقامة يوجب وضع الأشياء في مقاماتها ومواضعها، والتمييز من حقائق الأشياء كما هي في الواقع ونفس الأمر. ومن هنا وجب التعرف لذلك كمقدمات للواجب وكمدخل للموصل بين المقاصد وفقه الواقع عبر الوسائل والأسباب.

نماذج تراثية في عملية التشغيل:

أ- ابن خلدون: السنن والمدخل المقاصدي:

في إطار عملية التوظيف والتفعيل للمدخل المقاصدي في سياق الواقع، سواء ارتبط ذلك بالسنن الفاعلة فيه، أو بالوظائف الناشطة في مجالاته، ولابد أن نشير إلى اجتهاد ابن خلدون، والذي مع قراءة معظم فصول مقدمته يستبين مع استبطانه لمدخل المقاصد في كتاباته، فهو حيناً يتحدث عن حفظ الدين، أخرى يتحدث عن حفظ النفس والنسل، وتارة يتجه إلى حفظ العقل، وأخرى وبشكل مفصل تحدث عن حفظ المال وسنن الحفظ المختلفة التي ترتبط بكل مجال، وسنن الانهيار والفقدان والاضطراب التي ترتبط بذلك المجال، فتضيع المقصود ويخرب العمران بالجملة.

ففي الفصل الذي عنوانه **بأن الظلم مؤذن بخراب العمران يقول:**

اعلم أن العمران على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهب آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك. وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب... ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور بل الظلم أعم من ذلك. وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم

يفرضه الشرع فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتبهون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وغصاب الأملاك على العموم ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الأموال من أهله، واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريك الظلم وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. فلما كان الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران كانت حكمة الحظر فيه موجودة فكان تحريمه مهماً. وأدلته من القرآن والسنة كثيرة أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر. ولو كان واحد قادراً عليه لوضع بإزائه من العقوبات الزاجرة ما وضع بإزاء غيره من المفسدات للنوع التي يقدر كل أحد على اقترافها من الزنا والقتل والسكر. إلا أن الظلم لا يقدر عليه إلا من يقدر عليه لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان، فبولغ في ذمه وتكرير الوعيد فيه عسى أن يكون الوازع فيه للقادر عليه في نفسه "وما ربك بظلام للعبيد".

هذه رؤية ابن خلدون يربط السنن بالمقاصد ربطا مهماً وأكيداً، ولابد أن يكون مؤثراً من فقه الواقع والوعي بمحركاته نحو الانهيار أو نحو العمران.

ب: مفهوم التنمية وصياغات تراثية مقاصدية (الشاطبي)

من الضروري في هذا المقام أن ننظر للتنمية باعتبارها رؤية للعالم تنبثق عنها رؤية للإنسان والكون والحياة، ضمن عناصر تأسيس عقدي، يستند إلى رؤية توحيدية للعالم، تستند إلى عقيدة التوحيد بكل تضميناتها وفاعليتها.

التنمية ضمن هذا التصور "قيمة" شاملة وجامعة وواصلة بين عناصر هذه الرؤية الكلية، تتضمن رؤية عمرانية، واعية، وفاعلة تتضمن أصول وعي وحركات سعي متصلة ومتواصلة، ضمن أصول عناصر الكدح الحضاري "يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه". قيمة تتحرك صوب عمارة الكون، وتزكية الإنسان، وترقية الإنسان، وترقية وتنمية الحياة، وتعتبر كل هذه العناصر بدورها قيماً تحرك الفاعليات الإنسانية وتنقلها في الواقع، إن النظر إلى القيم الكونية والإنسانية والحياتية، والنظر إلى الكون كقيمة، والحياة كقيمة إنما يحرك عناصر وعي وسعي يقصد إلى الالتزام بأصول نظام للقيم ويحرك الطاقات والفاعليات في إطار ترجمة عناصر القوة المؤمنة إلى طاقات وإمكانية وتمكين، إن هذا التصور الشامل هو الذي يحرك عناصر وأصول الوعي الدافع إلى فاعلية السعي ضمن إدراك يعي فعل السنن ضمن هذه العوالم، ويتغيا مقاصد كبرى هي في الحقيقة تمثل جوهر الرؤية العمرانية والتنموية.

لا تتسع الصفحات بل الكتاب الواحد لأن يستوعب مقالاته ومقولاته، قواعده ومناهجه في النظر والتعامل للظاهرة العمرانية وحسبنا في هذا المقام أن نشير

إلى بعض مفاتيحه العمرانية من غير استيعاب وفي إجمال غير تفصيل، وفي حالات إلى مظان التأصيل.

إن النموذج المقاصدي في أصل بنيته تتفاعل ضمن منظومته عناصر ثلاثة:

الأول: يتعلق بالحفظ كعملية تتضمن عناصر حفظ متوازية ومتتالية، مستطرقة ومتفاعلة، والحفظ هنا حفظ أي حفظ سلبي (دفع المضار)، وحفظ جلبي إيجابي بنائي (جلب المنافع والمصالح)، الحفظ عملية تولد جملة من العمليات كلها على وزن تفعيل، بما يشير إلى الوعي بعناصر الفعل، والوعي بأصول فاعلية، وأصول السعي الحافظة والحاضنة لتلك الأفعال، والوعي بضمان استمرارية الحفظ في علمياته المتولدة، يتحرك من الحفظ كمنطلق ومبدأ، والحفظ كغاية ومقصد عام، الحفظ هنا عمليات وأدوات ووسائل، ومستويات، وعلاقات وإمكانات وقدرات.

الثاني: يتعلق بالمجالات العمرانية، كساحة أساسية للفعل الحضاري وإعمال القواعد المقاصدية، فقه المجالات، عنصر تأسيس آخر في النموذج المقاصدي فهي متعلق الحفظ ومجاله الحيوي (حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال) إنها مجالات الحفظ العمراني، تستوعب كل مجالات الفعل الحضاري والعمراني على تفاعل بينها واستطراق في تفاعلاتها.

الثالث: يتصرف ضمن بنية هذا النموذج بعمليات التصنيف، والتكييف، والترتيب، والوزن، عمليات كلها تتعلق بأصول فهم الواقع بغرض حفظ مجالات عمارته وإنمائه، نحن أمام ليس فقط محاولة الوزن ضمن ترتيب تصاعدي للمجالات،

لكن ضمن ترتيب تتابع أفقي (الضروري، والحاجي، والتحسيني)، إن فاعليات الحفظ ووزن المجالات لا يمكن أن تكتمل صورتها إلا ضمن منظومة تدخل في إطار عمليات التكييف لما يعتبر ضرورياً، أو حاجياً، أو تحسينياً.

الضروري يتعلق بأصل الكيان والحفاظ عليه وجوداً واستمراراً، والحاجي يتعلق بمحركات الفاعلية والتفاعل ضمن علاقات، والتحسيني يحرك عناصر مهمة في إطار حركة إحسانية مفتوحة تعني طلب الأحسن ضمن عناصر تجويد تضمن مزيداً في إطار الوجود التكريمي للإنسان والوجود الفاعل المؤثر.

هذه تشكل بنية التأسيس وتتولد من تلك العناصر عناصر أخرى تحرك أصول تفكير منهجي في رؤية عناصر الحفظ، وسعة المجالات وقدرات الترتيب والوزن.

تكامل هذه العناصر الحفظ كفعل، والمجالات التي تتعلق بالفعلية والسعي، والمراتب التي ترتبط بأصول الفعل والفاعلية والحركة في سياق تحصيلها جميعاً إنما يعبر عن قدرات مهمة ضمن هذا النموذج المقاصدي.

ماذا يريد الشاطبي أن يعلمنا ضمن مقاربته العمرانية؟!

الشاطبي يلفتنا إلى هدف العملية الإنمائية والعمرانية، وعناصر المادة العمرانية، ووسائل الحفظ العمراني وتكافل عناصر الحفظ، وتنوع مستوياتها بين دفع الضرر وجلب المصالح وعناصر وزن وتكييف الحالات والأفعال (الضروري، والحاجي، والتحسيني).

إنه يتحرك صوب عناصر فهم العملية العمرانية والإنمائية وفق عناصر النموذج المقاصدي والذي يؤصل بحق ومنهج تعامل وتناول مع أصول الظاهرة العمرانية. كما أنه يلفت الانتباه إلى عناصر تقويم الفعل العمراني للمجالات.

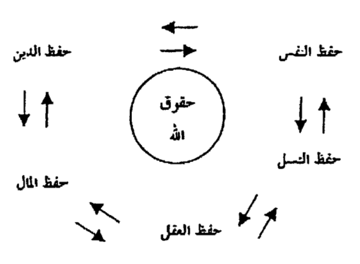
وإن الخيامي أحد المفكرين في حقل التراث السياسي الإسلامي في العصر الحديث في رسالة الراعي والرعية كيف تعتبر المقاصد الكلية وظائف للدولة تحرك العناصر الانهائية والعمرانية.

تنظير حقوق الإنسان في المدخل المقاصدي

تفعيل النموذج المقاصدي في تنظير حقوق الإنسان تعتبر مقاصد الشريعة من أهم عناصر تأسيس الرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان، فإنه من استقراء الأحكام الشرعية المتعددة خلص الإمام أبو إسحاق الشاطبي" المتوفي سنة (٧٩٠هـ) في كتابه الموافقات إلى أن "..تكاليف الشريعة ترجع على حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية. فأما الضرورية، فمعناها أنها لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج (فوضى) وفوت حياة (المصلحة) .. والحفظ لها يكون بأمرين أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود، والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم (أي ضرورة مراعاة ما يقيم ذلك ودفع ما يؤدي إلى الإضرار بها)

ومجموع الضروريات خمسة وهي حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، وقد قالوا أنها مراعاة في كل ملة، وأما الحاجيات فمعنها أنها مفتقرة إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بقوت

المطلوب، فإذا من تراع دخل المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكن لا يبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة .. وأما التحسينيات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال التي تأنفها العقول ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق.."



ويرتبط بهذه القواعد وتفاعلها مجموعة من القواعد الفقهية التي تكمل الفهم الصحيح لهذا المقاصد وتحدد لها سياجاً في الفهم وكلها ترتبط بحقوق الإنسان وواجباته مثل (لا ضرر ولا ضرار) (أي مراعاة حقوق النفس والغير)، والضرورة تقدر بقدرها (فإن مراعاة الحق يكون بمقدار الضرورة مضبوطا مقدراً مؤقتاً بوقتها)، والحاجة تنزل منزلة الضرورة (فهي كالضرورة سواء بسواء في أحكامها وقواعدها)، ومن حيث حفظ الجوانب التي تتعلق بأصل وجودها فيقدم (دفع المضرة على جلب المنفعة) أهم الأحكام وأحقها بالمراعاة وتليها في المرتبة تلك التي شرعت لتوفير الحاجيات، ثم الأحكام التي شرعت للتحسين التجميل .

وعلى أساس من تقرير الحقوق والواجبات على أساس من هذه المراتب والمجالات فقد استخدم معنى "الحفظ" بما يشير إلى الحماية والرعاية والمعرفة والممارسة وبما يعني تلازم الحقوق مع الواجبات، فمن المقرر أن حفظ الدين على سبيل المثال ليس مقتصراً على الفرد، بل إنه يمتد إلى دائرة الجماعة، كما أنه لا يختص به الإنسان المسلم دون غيره، وكذلك مختلف مجالات الحفظ الأخرى، فإن لغير المسلم الذمي نفس القواعد التي يجب من خلالها حفظ دينهم، وأنفسهم، ونسلهم، وعقولهم، وأموالهم (لهم ما لنا وعليهم ما علينا)، وكذلك فإن حفظ النفس والذي ترتبط في التعبير المعاصر بمعاني حقوق الحياة الكريمة، ذلك أن حفظ النفس يرتبط بكل ما يقتضي حفظها وجوداً وتكريمهامعاشاً، قال تعالى (ولقد كرمنا بني آدم..) وحفظ النفس من حفظ الدين، وكذلك حفظ النسل، أي كل ما يقيم كياناً من العلاقات الاجتماعية المنظمة ويرتبط ما إذا كانَ الأمر يتعلق بالضرر، من ضرورة ترتيب الأضرار في سلم، حتى يرتكب أخف الضررين، وبما يؤدي إلى حفظ الكيان والوجود والاستمرار. فإن الشارع (الله سبحانه وتعالى) قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق، وهي أبدية، وكلية، وعامة، في جميع الأحوال في الزمان، والمكان، والإنسان، وهذه من الأمور المقررة في نسق الشرعية حتى تحفظ الحقوق وتؤدي الواجبات جميعاً، بما يحفظ الكيانية الفردية والجماعية وبما يؤكد قداسة هذه الحقوق وتلك الواجبات وأبديتها.

إن هذه المعاني جميعاً تعني أكثر من حقيقة بالنسبة لنظرية "حقوق الإنسان":

الأولى: التلازم بين الحق والواجب في الأداء والرؤية.

الثانية: التلازم بين حقوق الذات الإنسانية، وحقوق الغير.

الثالثة: التلازم بين نهج التفكير في مسألة الحقوق الفردية والجماعية.

الرابعة: التلازم بين الحقوق المختلفة ضمن المجالات المتنوعة والمتعددة.

الخامسة: عناصر تحريك الحقوق في إطار القاعدة: لا ضرر ولا ضرار.

السادسة: مؤسسة "الحقوقية" و "الوجوبية".

السابعة: ارتباط عناصر الحق والواجب بجوهر فكرة "حدود الله" "التعدي" "الاقتراب"، فكرة الحدود في أصولها حركة تأخذ في اعتبارها "التعدية" "مراعاة الذات والغير" "مراعاة الجماعة" أن حدود الحق تنتهي عند الحدود الذي تبدأ فيه حقوق الآخرين .

الثامنة: أن الحقوق والواجبات قد تتخطى مساحات العدل وهي المفروضة إلى مساحة الفضل، وهي الإحسان "للذين أحسنوا الحسنى وزيادة".

المعلوماتية: رؤية مقاصدية

إن "إليوت" على حق حينما يؤكد أنه بين ركام المعلومات تتوه المعرفة، وبين ركام المعرفة تتوه الحكمة.

والسؤال المهم في ظل التدفق الذي زاده الإنترنت اندفاعاً هو: هل المعلومات المتوفرة هي المعلومات الحقيقية؟، وهل المعلومات المعلنة كل المعلومات الواجب التعرف عليها؟، وهل تتسم المعلومات بالصدق في طبيعتها، وبنيتها، وعناصرها، والعدل في مقامها وأدائها وتوظيفها؟، وهل تبدو المعلومات وهي تعلن، وتذاع،

وتنشر، وتتصدر الصورة وصناعتها، ليست إلا حاجبة المعلومات أكثر أهمية؟ وترتبط بظواهر أشد وأعتى؟ وأكثر أهمية وتأثيراً في حياة البشر ومعاشهم؟ هل سيصل بنا الأمر ونحن في زمن الاتصال أن نتعرف على ذواتنا عبر معلومات يبثها غيرنا، في ظل تقاليد عربية لا زالت تمارس حبس المعلومة واحتكارها بصورة هي الأكثر فجاجة؟ بينما المعلومات متاحة ومباحة – وربما مستباحة – من الأجنبي يحصل عليها أنى شاء وبطرائق مختلفة؟

هل سيؤدي بنا فيض وفائض المعلومات أن نعرف عن غيرنا أكثر ما نعرف عن ذواتنا؟! وهل سيزيد حجم المعلومات ومساراتها زيادة مساحة الاتصال بين دولنا القومية والخارج، بينما تزيد مساحات الانفصال في علاقاتنا البينية؟

هل ستحدث المعلومات شبكة من العلاقات الاصطناعية تحل محل ما أسماه مالك بن بني بشبكة العلاقات الاجتماعية، أو النسيج الاجتماعي؟

هل تشكل هذه المعلومات الاهتمامات؟، أم وجب أن تشكل الاهتمامات المعلومات؟!، هل سنظل نستهلك المعلومات كما نستهلك كل شيء دون المشاركة في إنتاجها وصناعتها؟، أين نحن من بناء شبكة من المعلومات الهادفة التي تحرك الفاعلية وتحفز الجامعية؟، أين نحن من شبكة معلوماتية حقيقية تعكس حقائق شبكة العلاقات الاجتماعية، تؤدي إلى الحفاظ على مكوناتها، وحماية كل ما يحفزها تكويناً وتأصيلاً وتفعيلاً؟!

هل كل هذه التساؤلات ستدفعنا دفعاً إلى التفكير "بفقه المعلومات"؟، فقه يستند إلى "المقاصد المعلوماتية". هذا الفقه الذي إذا ما تأسس وتم تفعيله، سيتمكن به ومن خلاله العقل من تلافي الآثار السلبية.

وتكمن فعالية نموذج المقاصد المعلوماتية في وضع المعايير التي تتعلق بمجالات المعلومات التي تحفظ الدين، وتحفظ النفس، وتحفظ النسل، والعقل، والمال، وتحدد مجال أولوياتها فيما يتعلق بما يمكن تسميته "بالضروري المعلوماتي"، و"الحاجي المعلوماتي"، و"التحسيني المعلوماتي".

إن هذا يعني أن كل المعلومات ليست بطبيعتها أو بهدفها تقصد إلى الحفظ، بل إن بعضها قد يكون من مقصوده عكس هذا الحفظ أو تزيينه. ومن ثم من الواجب أن نحرر معنى الحفظ ونحدد معناه، ونقرر الوسائل التي تتعلق به، والمقدمات الموصلة إلى مقصود الحفظ، إنها مقدمات الواجب، من المهم أن نتعرف أن شبكة المعلومات التي تغطي مقصود حفظ الدين لا تتعارض ولا ينبغي لها أن تنقص كل ما يحفظ النفس، والنسل، والعقل، والمال. وأن الشبكة المعلوماتية التي تغطي مساحات المجالات الخمسة هي الحافظة للإنسان في كيانه وعلاقاته ومواقفه وممارساته، من المهم أن نحرك كل معاني نموذج المقاصد المعلوماتي من التعرف على:

* معلومات الضر ومعلومات النفع.

* من المهم أن نحقق مقصود الحفظ في إطار:

- تأسيس قاعدة المعلومات النافعة الدافعة.
- تأصيل عناصر العلم وشيوع العلم بها.
- الإشارة على إمكانات توظيفها وتفعيلها في الممارسة.

- تشغيل آليات الحماية في المعلومة.

- ضرورات تحقيق مقصود الاستخلاف الإنساني في المجال المعلوماتي بمراعاة حق الغير في المعلومة.

إنها مقتضيات التعارف الحضاري والإنساني كعملية جديرة بتوفير عناصر المعلومات التي تتكامل فيها عناصر الصدق في المحتوى، والعدل في التوظيف، إنه التعارف القائم على ضرورات المعرفة العادلة.

إن هذا الكيان المعلوماتي المرتبط بالمجالات لابد أن يتطرق إلى حفظ الابتداء، وحفظ البقاء، وحفظ النماء، وحفظ الارتقاء، وحفظ الأداء، إنها عناصر ومستويات من الحفظ، تؤصل عناصر المتابعة المعلوماتية بحيث تحقق بناء معلوماتياً قادراً على صياغة وعي وإدراك وسلوك الإنسان، فيكون "حفظ المعلومات" مقدمة لحفظ الإنسان ذاته كياناً وبقاء ونماء وارتقاء وأداء. ومجال السلم المعلوماتي في إطار أولويات واضحة ومحققة المقاصد السابق الإشارة إليها، معلومات الضرورة، والضروري المعلوماتي، ومعلومات الحاجة، والحاجي المعلوماتي، ومعلومات التحسين، والتحسين المعلوماتي، معلومات تتعلق بالمجال الكلي والجزئي للفاعليات المجتمعية وفاعليات الأمة، بل والفاعليات الإنسانية، ومعلومات العام والخاص، إنها مجالات تدل على مساحة المعلومات التي لا ينظر إليها كركام يحجب الرؤية، ولكن كبناء وشبكة تشكل الوعي وتفعل عناصر السعي.

كل هذا يفرض الرؤية النافذة للمعلومة وأهميتها، والرؤية الفارقة بين المعلومة الزائفة أو السرابية، والمعلومة ذات الأهمية القابلة للتوظيف الملائمة للاحتياجات، والرؤية الكاشفة لخريطة الحقل المعلوماتي وإمكانات تعظيم الاستفادة منه في سياق

يحرر، ويحقق، ويدقق، وينقّح المعلومة، وإمكانات توظيفها والتنبه للعناصر السلبية، والوعي بتأثير المعلومة في الإدراك والسلوك.

إن حقيقة البصر المعلوماتي تؤكد على عمليات فرز المعلومات وتأسيس فقه لها، يحفظ علينا الكيان المعلوماتي وإمكانات توظيفه، "المعلومات البصيرة" قدرات وأساليب تربوية تتعرف على إمكانات المعلومات وقدرات توظيفها.

والبحث عن الحكمة في المعلومة أمر مهم جامع بين تحصيلها، وإنتاجها، وتفعيلها، وتوظيفها.

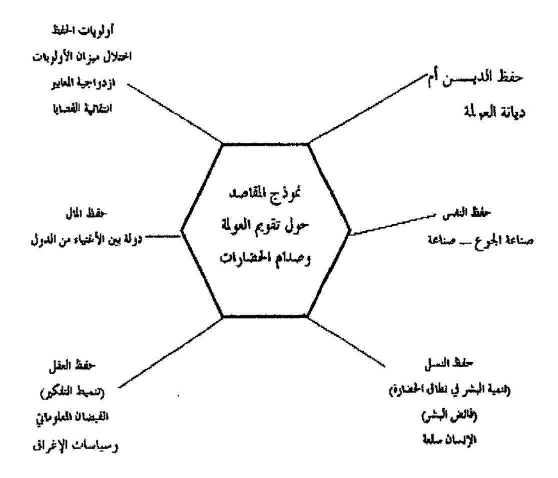
العولمة: رؤية نقدية من منظور المقاصد

في كل مرة يبرز مفهوم جديد يستدعي الإسلام للارتباط به؛ الحداثة والإسلام، التحديث والإسلام، الإسلام والتنمية، الإسلام والغرب، الإسلام وحوار الحضارات وصدامها، وأخيراً يأتي مفهوم العولمة وكما هي الحال مع "مفاهيم العلاقات" السابقة استدعى الإسلام، وبرزت تأليفات أو ندوات حول الإسلام والعولمة إلا أنه في كل مرة تُستدعي هذه العلاقات، ربما ينشأ جدل يتسم في معظمه بعدم تحديد أصول العلاقة، أو مستوياتها، وأهم إشكالاتها، ومن غير تحديد مهم لطرفي العلاقة تحديداً يحرر المسألة، ويحقق أصول التعامل المعرفي الشامل من جهة والتعامل المنهجي من جهة أخرى.

ومن هنا كان الاختيار للعلاقة بين الإسلام والعولمة، ولكن في جانبها المعرفي والمنهجي ضمن قراءة تحدد مستوى هذه العلاقة قبل الخوض فيها وفي إشكالاتها.

نحن هنا أمام الإسلام بما يفرزه من رؤية للعالم وبما يسهم في تقديم "نموذج معرفي إرشادي"، وأمام العولمة التي تفرز رؤية للعالم ونموذجاً معرفياً تنمو فيه وتستند إليه.

المقاصد الكلية مدخل لتقويم العولمة



لأن ما نختتم به هذا الحديث ليس من قبيل إتمام الكلام فيه، بل هو من قبل فتحه، كمقدمة لمواصلة العمل في الموضوعات والإشكالات والقضايا التي يطرحها، إذا كنا قدمنا لهذا البحث في الظاهرة السياسية بضرورة فتح الباب في إعادة تعريف السياسي. وعدم اقتصاره على معاني السلطة في أعلى قمة الهرم.فإننا نقصد بهذه الخاتمة أن تتواصل جهود تتراكم بعمل بحثي دؤوب، وعمل منهجي عميق ودقيق، وتفعيل وتوظيف واضح ومنظم، في نماذج أخرى لا تقتصر على الأمثلة التي طرحناها، ونحاول أن نشير إجمالا إلى منطقتي بحث أخرتين وليستا أخيرتين في مقام تفعيل النموذج المقاصدي والذي كان موضع تركيز هذا البحث والذي أعتقد أنه لا يزال يستحق مزيدا من التأصيل والتدقيق، إنه بما يمثله "نسق معرفي مفتوح" يستمد انفتاحه من انفتاح النسق المعرفي الإسلامي الجامع بين قراءة كتاب الوحي المسطور وكتاب الكون المنظور ولكل آياته وكرائق معرفته وتفهم معانيه وتأثيراته.

إن انفتاحه هذا النموذج تجعلنا نطالب بأن يؤسس "مدخل لعلم المقاصد" هذا المدخل يعين في توليد الإشكالات والموضوعات، والمجالات والتجليات تأصيلاً، وتفعيلاً، وتشغيلاً، في دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية عامة، والظاهرة السياسية خاصة بما تعتبر عنه كمجال اختصاص، يفرض التعامل الواصل بين لغة نماذج المقاصد، واللغة الوسيطة المعاصرة المعينة على الاتصال والفهم والموضحة لقدرات هذا التموذج وإمكاناته العلمية والبحثية والمنهجية.

ولا شك أن هذا الموضوع الذي أكد على الرابطة بين المدخل المقاصدي وفقه الواقع لفت الانتباه إلى مداخل لدراسة المقاصد غير التناول التقليدي، أو الإشكالات القديمة المجترة والمكررة، موضع اهتمام هذه الدراسة يكمن في عمليات ثلاث:

التأصيل، التفعيل، والتشغيل

كعمليات متواصلة ومتصلة، ذلك أن ارتكان البعض لمناقشة قضايا إشكالية من مثل زيادة عدد المقاصد أو إدماجها، الإضافة إليها أو اختزالها، أو ترتيب المقاصد وتبديل مكان بعض فئاتها، لا يعد في عرفنا من القضايا التي تستأهل ذلك الاهتمام الواسع، وأولى من ذلك هو محاولة الدخول المباشر إلى عمليات التفعيل والتشغيل بعد الفهم والتأصيل، ذلك أن هذا من أهم القضايا التي تتعلق بعملية التوظيف التراثي الفاعل الواصل بين الواقع وقضاياه وأصول الشريعة وقيمها الكلية.

ومن المهم إذن أن تعد عمليات التفعيل والتشغيل مشروعاً بحثياً وتربوياً متصلاً ومستمراً يرتبط بالقضايا الحقيقية المرتبطة بفقه الواقع وتجديده.

قائمة مراجع

١- د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثاني من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (د. نادية مصطفى: مشرف عام)، (القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، أصول الفقه الحضاري ٢٧٥-٢٧٩، النموذج المقاصدي ٤٤٧-٥٤٧.

٢- د. سيف الدين عبد الفتاح، دراسة الظاهرة السياسية من منظور إسلامي (النموذج المقاصدي: حالة بحثية)؛ بحث مقدم إلى الندوة المصرية-الفرنسية التاسعة: "العلوم السياسية والاجتماعية: الآفاق والتوقعات"، (القاهرة: ١٩-٢١ فبراير ٢٠٠٠).

٣- د. سيف الدين عبد الفتاح، المدخل المقاصدي وفقه الواقع، في بحوث ومناقشات الندوة الدولية الافتتاحية لمركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية بعنوان (نحو فقه سديد لواقع أمتنا المعاصر)، الشارقة، أكتوبر ٢٠٠٢م، / شعبان ١٤٢٣هـ.

٤- د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل لفهم "فتاوى الأمة"، حولية أمتي في العالم، العدد الخامس، الجزء الأول، (القاهرة: مركز الحضارة والدراسات السياسية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص ص ٥٣٥- ٥٩٤.

٥- د. سيف الدين عبد الفتاح، مقاصد ومعايير التنمية: رية تأصيلية من المنظور المقاصدي: ورقة أولية، قدمت في مؤتمر "الأمة وأزمة الثقافة والتنمية"- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، ديسمبر ٢٠٠٤.

اعتمد هذه النص على الخمس دراسات السابقة .

مقصد العدل وصداه في التشريع الجنائي الإسلامي

أ. د/ عوض محمد عوض

(١) الأصل في الشرائع كلها أنها وضعت لخير الإنسان – أفرادا كانوا أو جماعات – لا فرق في ذلك بين شريعة قديمة وحديثة، ولا بين سماوية ووضعية؛ فكلها تسعى إلى غاية واحدة، وهي حماية المجتمع بضمان أمنه وكفالة استقراره وتقدمه، وحماية أفراده بالمحافظة على حقوقهم. ويمكن القول بأن المقصد الكلي لكل تشريع هو درء المفاسد وجلب المصالح، وإن تميزت الشرائع السماوية بأنها تهدف كذلك إلى تحقيق سعادة الإنسان في الحياة الآخرة.

(٢) غير أن ذلك لا يعني بالضرورة تطابع الشرائع كلها، فما زالت الشرائع رغم اشتراكها في الغاية أو المقصد الكلي متباينة في بعض أحكامها. ويرجع هذا التباين إلى سببين: الأول اختلاف الأنظار في تحديد ما يعد مفسدة وما يعد مصلحة، لاتسام كلتيهما بالنسبية ؛ فما تراه بعض الشرائع مصلحة قد يراه البعض الآخر مفسدة، والعكس صحيح. والثاني تباين الآراء في اختيار أمثل الطرق لدرء المفاسد وجلب المصالح. على أن اختلاف الشرائع فيما بينها لا يبلغ حد القطيعة أو التناقض الشامل، بل المشاهد أن ما بين الشرائع من التوافق هو أكثر مما بينها من التباين والتنافر وذلك لوحدة العقل البشري، وهو فرع من وحدة الأصل الإنساني.

ويعلل العز بن عبد السلام هذا التوافق بأن معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل في معظم الشرائع، إذ لا يخفي على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، واتفق الحكماء وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال

والأعراض، وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال، وإن اختلف في بعض ذلك فالغالب أن ذلك لأجل الاختلاف في التساوي والرجحان، فيتحير العباد عند التساوي، ويتوقفون إذا تحيروا في التفاوت والتساوي.[1]

ويشرح العز أسباب التوافق والتباين بين الشرائع فيقول: المصالح ثلاثة أقسام: أحدها واجب التحصيل، فإن عظمت المصلحة وجبت في كل شريعة، والقسم الثاني مندوبة التحصيل، والثالث مباحة التحصيل ... والمفاسد ثلاثة أقسام: أحدها ما يجب درؤه، فإن عظمت مفسدته وجب درؤه في كل شريعة كالكفر والقتل والزنا والغصب وإفساد العقول، والقسم الثاني ما تختلف فيه الشرائع، فيحظر في شرع ويباح في آخر تشديداً على من حرم عليه وتخفيفاً على من أبيح له، والثالث ما تدرؤه الشرائع كراهية له.[2]

وهذا النظر سديد ؛ فثم مصالح لا يختلف العقلاء في وجوب تحصيلها، ومفاسد لا يختلفون في وجوب درئها، وثم مصالح ومفاسد تتفاوت أنظار العقلاء في شأنها. ثم الحال في الطائفة الأخيرة معتبرة حتى عند الجماعة الواحدة تبعاً لاختلاف الأحوال والأزمان.

(٣) واختلف الرأي في الأداة التي تتحدد بها المصلحة والمفسدة. أما الشرائع الوضعية فلا خلاف في أن العقل فيها هو المحكم، فهو وحده الذي يحدد المصلحة الواجب حفظها أو جلبها والمفسدة الواجب درؤها. أما فقهاء الشريعة فجمهورهم

---

[1] قواعد الأحكام في مصالح الأنام جـ١، ص٥ و ٦.

[2] المرجع السابق ص ٤٢ – ٤٣ .

على أن الشرع هو المحكم ؛ فما اعتبره الشرع مصلحة فهو مصلحة، وما اعتبره مفسدة فهو كذلك .

على أن ذلك لا يعني أنهم أسقطوا دور العقل. يقول العز بن عبد السلام إن مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته.[1] فهو يرى أن العقل والشرع لا يختلفان في معرفة المصالح والمفاسد إلا إن تفسد فطرة الإنسان أو يصاب طبعه بحول، فهو عندئذ إما جاهل غلبت عليه الشقاوة أو أحمق زادت عليه الغباوة.[2]

وغالى بعض الفقهاء في دور العقل حتى إن منهم من عده من مصادر الأدلة الشرعية كالمعتزلة، بل لقد قدمه البعض على النص والإجماع كالطوفي، فهو يفرق في رسالته عن رعاية المصلحة بين العبادات والمعاملات، ويرى أن المعول عليه في العبادات والمقدرات هو النص والإجماع، أما المعاملات وباقي الأحكام فالمعول عليه فيها مصالح الناس، لأن العبادات حق للشرع خاص به ولا يمكن معرفة حقه كيفا وكما وزمانا ومكانا إلا من جهته بخلاف حقوق المكلفين، فإن أحكامها سياسة شرعية وضعت لمصالحهم فكانت هي المعتبرة. وتحسب الطوفي لاعتراض قد يتجه

---

[1] المرجع السابق ص ١٠.

[2] المرجع السابق ص ٦.

إليه ودفعه بقوله: ولا يقال إن الشرع أعلم بمصالح الناس فلتؤخذ من أدلته، لأن رعاية المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها فليقدمها في تحصيل المصالح، وإنما يقال هذا في العبادات التي تخفي مصالحها عن مجاري العقول والعادات، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل.[١]

غير أن الشاطبي – وهو لا ينكر دور العقل في تعرف المصالح والمفاسد وفي الترجيح بينها عند تعارضها – لا يضع العقل في الصدارة ولا يعتبر دوره حاسماً، بل يجعل هذا الدور محدوداً، إذ يقول إن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه، والذي يخفي عليه منها أكثر من الذي يبدو له ؛ فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلاً لا آجلاً، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تربى في الموازنة على المصلحة، فلا يقوم خيرها بشرها. ويقول: فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، فإذا كان ذلك كذلك فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع إلى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال، بخلاف الرجوع إلى ما خالفه[٢] وحذر الشاطبي من التعويل على العقل وحده، لأن الأحكام إنما وضعت لمصالح العباد على حسب توقيف الشارع وعلى الحد الذي حده، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم، إذ يترتب على توارد الأهواء والأغراض على

---

[١] انظر نص رسالة الطوفي في مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه للشيخ عبد الوهاب خلاف س ١٠٦ – ١٤٤ .

[٢] الموافقات للشاطبى جـ١ ص ٢٦١.

الشيء الواحد انخرام النظام، ولهذا قال الله تعالى: "ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن" (المؤمنون الآية ٧١). ويستدل الشاطبى على صحة رأيه بأنه لو كان لأمر على ما قاله المخالفون بإطلاق لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة وحدها، وذلك لم يكن.[١]

وما قرره الشاطبى في هذا الخصوص صحيح في الجملة، غير أنه جعل العقل مرادفاً للأهواء والشهوات وهو ما لم يقصده المخالفون على التحقيق. فهم لم يقصدوا عقل آحاد الناس، بل قصدوا العقل الجمعي، ثم إنهم لم يجعلوا هذا العقل شاملاً عقل العوام، بل قصروه على عقل الفئة الرشيدة. لكن هذا كله ليس من شأنه دفع كل وجوه النقد التي أثارها الشاطبى. وقد أصاب حين عارضهم بأنه لو كان الأمر على ما قالوا ما كان الشرع بحاجة إلى تبيان مصالح الدنيا ومفاسدها اكتفاء بحكم العقل وحده. وفضلاً عن ذلك فقد أثبت الواقع أن الناس لو تركوا لعقولهم وحدها فليس من المحتم أن يهتدوا إلى كل المصالح الحقيقية والمفاسد الحقيقية، وألا يخلطوا بينها. والدليل على ذلك – كما يقول الشاطبي – أنه لما جاء الشرع بعد زمان فترة تبين منه ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام.[٢] والشواهد على صحة هذا النظر كثيرة، فقد كان العرب يئدون البنات وينكحون نساء الآباء ويستحلون الربا، وكان قوم لوط يأتون الرجال شهوة من دون النساء، وكان الناس يعبدون الأوثان ويسفهون من يدعوهم إلى التوحيد

---

[١] المرجع السابق جـ٢ ص ٣٧.

[٢] الموافقات – المرجع والموضع السابقان

ويقولون مستنكرين: "أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب" (ص الآية ٥)، ونحو ذلك كثير.

والمسلم أن الله لا يفعل شيئاً عبثاً، فهذا يتنافي مع حكمته. وقد خلق الإنسان وأرسل له الرسل مبشرين ومنذرين، وشرع له أحكاماً تنظم علاقته بربه وبسائر خلقه. ولا شك أن خالق الإنسان أدرى منه بما يصلح أمره. وإذا كان قد خلقه وزوده بالعقل ولم يكله مع ذلك إلى عقله في كل أمره، بل امتن عليه فشرع له من الدين ما أوحى به إلى رسله، فقد ثبت أن شرع غيره أدنى من شرعه، وأنه لا يحقق خير الإنسان كما يحققه شرع ربه، وذلك لسببين، الأول أن الله لا يعود عليه من شرعه نفع لنفسه، والثاني أنه عليم مطلق العلم حكيم مطلق الحكمة، فما يأمر به خير وما ينهى عنه شر. أما شريعة البشر فإن واضعها مهما يتمسك بالحيدة – حقيقة أو تظاهرا – فليس في وسعه أن يتحرر كلية مما هو كامن في نفسه من نزوع إلى تحقيق مصلحته الشخصية أو مصلحة فئته التي يمثلها أو حتى شعبه الذي ينتمي إليه، ولو أدى ذلك إلى غمط حقوق غيره أو غير فئته أو الشعوب الأخرى. كذلك فإن واضعي شرائع البشر – وفيهم قصور البشر – لا يحيط علمهم بوجوه المصالح كما يحيط بها علم الله، ولا تبلغ حكمتهم في الموازنة والترجيح بينها عند التعارض مبلغ حكمة الله.

(٤) لم يلزم فقهاء الشريعة جميعاً مصطلح المقاصد فيما كتبوه، لكنهم عبروا عن هذا المعنى بعبارات تختلف في لفظها وتتفق في مدلولها. فقيل هي جلب المصالح ودرء المفاسد، وقيل هي الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع وتكون أساساً لدليل القياس، وقيل هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو في معظمها، وقيل هي الأهداف التي شرعت الأحكام لتحقيقها، سواء كان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار.

(٥) وحصر قدامى الفقهاء مقاصد الشرع في عدد محدود غايته المحافظة على الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوتها فهو مفسدة. وتحفظ بعض الفقهاء على هذا الحصر ورأوا أن رعاية هذه المصالح لا تستغرق مقاصد الشرع، لأنها أرحب من ذلك، ومن ثم فقد زاد بعضهم مقصداً أو أكثر.

ويبدو لي أن الفقهاء الذي حصروا مقاصد الشرع فيما أسموه الضروريات الخمس لم يعتمدوا في ذلك على استقراء جملة أحكام الشريعة، وهي الطريقة المثلى في استنباط المقاصد، بل سلكوا مسلكاً أراه محل نظر. وأغلب الظن أنهم ركزوا اهتمامهم على طائفة من الجرائم هي التي عاقب الشارع عليها حداً أو قصاصاً، ورأوا أنه ما دام الشارع قد عنى بالنص عليها صراحة فما ذلك إلا لأنها في تقديره أشد الجرائم جسامة، وأن جسامتها ناشئة من مساسها بأخطر المصالح، واستنتجوا من ذلك أن

رعاية هذه المصالح هي مقصوده الأساسي، فقالوا إن حد الردة شرع للمحافظة على الدين، والقصاص والدية للمحافظة على النفس، وحد الشرب للمحافظة على العقل، وحد الزنا والقذف للمحافظة على النسل – عند البعض وعلى النسل والعرض عند آخرين – وحد السرقة والحرابة للمحافظة على المال.

وربما زكى هذا النظر لدى الفقهاء أن الشارع أفرد هذه الجرائم بأحكام خاصة، فعنى ببيان طريقة إثباتها وتحديد عقوبة كل منها – نوعاً ومقداراً – وكيفية تنفيذها، وحظر زيادتها أو نقصها أو إبدالها، ومنع العفو عند الحد إذا بلغ الإمام، واختلف الرأي في أثر التوبة على العقوبة عدا توبة المحارب قبل القدرة عليه.

(٦) والراجح لدينا أن عناية الشارع بتنظيم أحكام الحدود والقصاص لا يتأدى منه بالضرورة أن هذه الجرائم هي أشد الجرائم خطورة ولا أن عقوباتها هي أشد العقوبات جسامة، ولا أن رعاية المصالح التي تنال منها هذه الجرائم هي كل مقصود الشرع. والدليل على ذلك أن السرقة وهي عدوان على المال معاقب عليها بقطع اليد، ومع ذلك فإن خيانة الأمانة والنصب لا قطع فيهما رغم اتحادهما مع السرقة في علة القطع وهي العدوان على المال. ولا يعترض بأن صاحب المال في السرقة لم يفرط، بل بذل في صون ماله غية جهده فحفظه في حرز فكان إمعان الشرع في حمايته أوجب، بخلاف الحال في خيانة الأمانة والنصب لأن صاحب المال في الحالين مفرط، إذ لم يحتط لماله بالقدر الواجب، بل وضع ثقته فيمن ليس أهلاً لها في الحالة الأولى، وتخلى عن ماله بغير روية في الثانية. فهذا الاعتراض مردود بأنه لا يطرد، فقد تقوم ضرورة ملجئة لا يجد صاحب المال إزاءها من يعهد إليه بماله سوى من ائتمنه، وقد يكون

صاحب المال سليم الطوية والنصاب واسع الحيلة فيكون الأول معذوراً إذا انطلت عليه حيلته. وإذا جازت المنازعة في ذلك فما القول فيمن يحفظ متاعه في حرز فينتهكه الجاني ثم لا يخرج منه شيئاً، بل يتلف فيه ما يبلغ نصاباً، والإجماع على أنه لا يقطع! هذا من جهة الفعل، أما من جهة العقوبة فالمقرر أن عقوبة زنا غير المحصن الجلد مئة، وعقوبة القذف ثمانون، وعقوبة الشرب أربعون، ومن غير المقبول أن تكون هذه العقوبات هي أشد العقوبات جسامة، وإلا امتنع العقاب تعزيراً بما هو أشد منها، وهو غير مسلم من جمهور الفقهاء؛ فهم يجيزون التعزير حتى بالقتل في بعض الجرائم. ولا سوغ القول بأن الشرع يحظر العقاب على الرشوة والتزوير والحريق والإتجار بالمخدرات وخطف الإناث والتجسس لصالح الأعداء بما هو أشد من الجلد أو بما يجاوز الأربعين جلدة. وشذوذ هذه النتائج فرع من شذوذ القول بأن جرائم الحدود والقصاص هي أخطر الجرائم وأن عقوباتها هي أشد العقوبات جسامة، وأن مقاصد الشرع تنحصر كلها في المصالح التي تهدرها تلك الجرائم.

والطريقة المثلى لاستقصاء مقاصد الشرع يجب أن تتجاوز هذه النظرة الضيقة وأن تتسع لتشمل جملة أوامر الشرع ونواهيه، لأن الشرع لا يأمر إلا بما يحفظ أو يحقق مصلحة ولا ينهى إلا عما يعد مفسدة. ومن جماع الأوامر والنواهي يمكن استنباط سائر المقاصد.

(٧) وقد أشرنا إلى أن من الفقهاء من لم يقنع بالمقاصد التي تمثلها الضروريات الخمس، بل سعى إلى إضافة مقاصد أخرى. وبدا لي من واقع اهتمامي بالتشريع الجنائي الإسلامي أن المقصد الذي تدور حوله عامة أحكام هذا التشريع أو أصوله هو العدل. وهذا لا يعني أن هذا المقصد أكثر وضوحاً في هذا المجال منه في سائر

المجالات، بل الصحيح أنه شديد الوضوح فيها جميعاً، بل لعل له الصدارة على غيره من المقاصد في كل الأحكام، وذلك لسبب بسيط هو أن أحكام الشريعة أوامر ونواه، ولكل أمر أو نهي جزاء، والعدل لا ينفك عن الجزاء. ولهذا فإنه مما يجري على السنة الفقهاء أن العدل عماد الشريعة، كما أن التوحيد عماد العقيدة. والعدل مركوز في الفطرة الإنسانية، ولذلك فالشرائع كلها تقره ولا تقرره، أي أنها تنزل على حكمه ولا تنشئه. وإذا كانت للجسد حواس فللعقل مثلها، ومن هذه الحواس حاسة العدالة. ولما كان الإسلام دين الفطرة فمن الطبيعي أن تكون أحكامه أكثر انسجاماً مع فكرة العدل.

(٨) ولا يتسع المقام هنا لإيراد النصوص التي تؤكد هذا المقصد، فهي أكثر من أن يحيط بها الحصر، ويكفي أن العدل هو أحد أسماء الله الحسنى. وإنما يقتصر بحثنا على بيان الدور الذي يؤديه مقصد العدل في تقرير وفي ضبط كثير من الأحكام في المجال الجنائي. ويحسن التنبيه هنا إلى أننا لا نسعى في هذه الدراسة إلى استقصاء كل الأحكام الجنائية التي تتجلى فيها فكرة العدل، فهي لا تكاد تنفك عن أي حكم، ولكننا نعرض فقط لطائفة منها يبدو فيها مقصد العدل أكثر وضوحاً ونتناولها بالقدر اللازم لإبراز هذا المعنى.

أولا: مبدأ الشرعية

(٩) يتردد هذا المبدأ في الدساتير المعاصرة، ومنها الدستور المصري، فقد نصت المادة ٦٧ منه على أنه لاجريمة ولا عقوبة إلا بناء على قانون. وهذا المبدأ مقرر في الشريعة الإسلامية بوجه عام، وهو من القواعد الكلية التي تدل عليها النصوص. قال تعالى: "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً" (الإسراء الآية ١٥)، وقال تعالى: "وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا" (القصص الآية ٥٩). وهذه القاعدة يمليها العدل، لأن الأصل في الأفعال الإباحة، وأنه لا تكليف قبل ورود الشرع. فمتى أريد حظر فعل أو الإلزام لفعل فالعدل يوجب إعلام المخاطب أولاً بالأمر أو بالنهي، وإلا كانت مفاجأته بالعقاب ظلماً. وقد أراد الشرع بالنذارة قبل العقاب أن يقطع الحجة على العصاة، ولهذا قال تعالى تنزيها لذاته عن الظلم: "ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى" (طه الآية ١٣٤). والمعنى أنه لو جاز أن يحاسب الإنسان عما لم يكلف به لانخرمت العدالة وكان لعتابه على من يحاسبه وجه.

(١٠) وقد طبقت هذه القاعدة بصرامة بالنسبة لطائفة من الجرائم وهي الحدود والقصاص، فقد تعينت أفعالها وتحددت عقوباتها. وقد يظن أن القاعدة انحسرت عن التعازير، اعتماداً على أنه لا توجد نصوص تفصيلية بشأنها تحدد الأفعال المجرمة والعقوبة المقررة لكل منها، وأن لولي الأمر بناء على ذلك أن يؤدب من يشاء على ما يشاء بما يشاء، فهذا القول فيه إطلاق تأباه مبادئ الشريعة وروحها. والمتفق عليه أنه لا تعزير إلا في معصية، والمعصية هي فعل المحظور أو ترك الواجب. والأمر والنهي

يقتضيان نصاً، فلا جريمة إذن بغير نص. وبهذا يسلم شطر القاعدة الأول. أما الشطر الثاني وهو تحديد العقوبة فقد دل العمل على أن ولاة الأمر لم يكونوا يحرصون على إعلام المخاطبين سلفاً بالعقوبة المقررة لكل معصية. غير أن ذلك لا يعني أن أصول الشرع تحظر عليهم ذلك وتخولهم سلطة العقاب دون سبق نذارة، بل إن روح الشرع توجب النص على العقوبة، لأن هذا هو ما يقتضيه العدل حتى يكون كل امرئ علي بينة من أمره، وكتى لا يختل ميزان العدل إذا ترك الأمر لمطلق تقدير ولي الأمر في كل حالة على حدة؛ فقد يفضي ذلك إلى اختلاف مصائر المتهمين باختلاف أولي الأمر وما قد يعتريهم من أهواء. ومن هذا نرى أن قاعدة الشرعية مقررة في شطرها الأول في الشرع، وأنها في شطرها الثاني مقررة في طائفة من الجرائم، ولا يتعارض إعمالها في سائر الجرائم مع الشرع، بل إن إعمالها فيه أكثر اتفاقاً مع مقصد العدل.

(١١) ويتفرع عن مبدأ الشرعية مبدأ آخر هو عد الرجعية، وهو مقرر كذلك في الشريعة الإسلامية، ويعتمد في أساسه على العدل؛ فالعدل يأبى أن يعاقب شخص عن فعل أتاه أو امتنع عن إتيانه إلا إذا كان ما وقع منه تالياً لصدور الأمر أو النهي، لأن تكليفه بالامتثال قبل ذلك تكليف لما لا يطاق. فإذا عوقب رغم ذلك كان هذا هو الظلم بعينه. وثمة شواهد من النصوص على ذلك، قال تعالى في سورة النساء بياناً للمحرمات: ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف (الآية ٢٢)، وقال تعالى: حرمت عليكم أمهاتكم... وأن تجمعوا بين الأختين إلا ماقد سلف (الآية ٢٣)، فدل ذلك على أن ما وقع قبل ذلك لا إثم فيه ولا جزاء عليه.

(١٢) وقد ذهب بعض المحدثين إلى أن أحكام الشريعة الإسلامية لا تأبى أن يكون للنصوص الجنائية أثر رجعي في بعض الأحوال إذا اقتضت ذلك المصلحة العامة، وعلى الأخص بالنسبة للجرائم الخطيرة التي تمس الأمن العام والنظام العام. واستدل على ذلك بأن الرسول صلى الله عليه وسلم أقام الحد على قذفة عائشة رغم أن ما وقع منهم كان سابقاً على نزول آية القذف في سورة النور، وأنه أقام حد الحرابة على العرنيين رغم أن ما وقع منهم كان سابقاً على نزول آية الحرابة في سورة المائدة.[١] وقد حقق الدكتور محمد سليم العوا الواقعتين وأثبت أن ما وقع من قذفة عائشة كان تالياً لنزول آية القذف، وأن عقاب العرنيين لم يكن حداً، بل كان تعزيراً طبقاً للقواعد العامة التي توجب معاملة الجاني بمثل ما فعل، وذلك عملاً بقوله تعالى: "وجزاء سيئة سيئة مثلها"، وقوله: "وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به".[٢]

وعندنا إنه إذا اختلف الرأي في مثل هذه الأحوال ولزم الترجيح فيجب أن يكون الرجحان من نصيب الرأي الذي يتفق أكثر من غيره مع مقاصد الشرع، وهو هنا مقصد العدل. ولا شك أن العدل ينخرم إذا جعل للنص أثر رجعي فعوقب

---

[١] عبد القادر عودة – التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي – القسم العام ص ٢٦٦ وما بعدها. ويلاحظ أنه وإن لم يجزم بصحة الوقائع التي بني عليها القول بأن العقاب كان بأثر رجعي إلا أنه لم ير أن رجعية الحكم في الحالتين تتنافى مع أصول الشريعة الإسلامية.

[٢] الدكتور محمد سليم العوا – في أصول النظام الجنائي الإسلامي الطبعة الثالثة ص ٧٩ وما بعدها.

الشخص حداً لعدم امتثاله لحكم شرعي لم يكن قائماً وقت إتيانه السلوك المحظور، لأن هذا يعني تكليفه بما لا يطاق، وهو العلم بما كان غيباً في ذلك الوقت.

ونشير في هذا المقام إلى خطورة القاعدة التي صاغها الرأي المخالف، وهي إجازة رجعية النص الجنائي كلما اقتضت ذلك المصلحة العامة خروجاً على الأصل المقرر، وهو حظر الرجعية. فهذا الرأي يفتح باب الشر واسعاً للحكام الظلمة للالتفاف حول أحكام الشرع بدعوى المصلحة. وإذا كان الله – وهو أعدل العادلين – يتنزه عن عقاب عباده قبل أن ينذرهم، فكيف نبيح لغيره ما حرمه الله على نفسه! ولهذا فنحن نرى أن عدم رجعية النصوص المجرمة أصل مطلق في الشرع لا يقبل الاستثناء في أي حال.

ثانيا: مناط المسؤولية

(١٣) المسؤولية عبء لا يقوى كل شخص على حمله، وإنما يحمله من كان أهلاً لذلك، ولهذا فليس بمستبعد أن يقع الفعل المؤثم من شخص ثم لا يسأل عنه، لأن التلازم غير مطرد بين ارتكاب الجريمة وتحمل عقوبتها. وإذا كان العدل يقضي بعقاب الجاني، فهو يقضي في الوقت نفسه بأن يكون الجاني أهلاً لأن يسأل عن أفعاله. ولهذا فاستحقاق العقاب لا يرتهن فقط بارتكاب الجريمة، بل يرتهن كذلك بكون الجاني أهلاً لتحمل المسؤولية. ومناط المسؤولية في القانون الوضعي هو التمييز وحرية الاختيار. وقد قننت ذلك المادة ٦٢ من قانون العقوبات المصري فنصت على أنه لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار في عمله وقت ارتكاب الفعل.

والأمر كذلك في الشريعة الإسلامية؛ فمناط التكليف فيها هو العقل والاختيار. وضابط العقل فيها هو البلوغ والسلامة من الآفات العقلية، وضابط الاختيار حرية الإرادة والقدرة على الامتثال. ولهذا لا يسأل الصغير الذي لم يبلغ الحلم لعدم اكتمال عقله، ولا يسأل المجنون لزوال عقله، ولا يسأل من أتى فعلاً محظوراً نتيجة إكراه تعرض له فأعطب إرادته أو عطلها لعدم اختياره. ذلك لأنه لا يكفي للعقاب إتيان مادة الفعل أو صورته، بل العدل يأبى عقاب من كان وقت ارتكاب الفعل فاقد العقل أو الاختيار.

(١٤) وقد يصاب الشخص بآفة تضعف لديه القدرة على الإدراك أو الاختيار دون أن يصل الضعف إلى حد الفقد التام. وبعض التشريعات الوضعية تعتبر هذا الضعف عذراً يخفف العقاب، وبعضها يغفل شانه ويعامل الجاني معاملة الشخص السوي. ويرى بعض المحدثين أن أصول الشريعة الإسلامية لا تسمح بالأخذ بفكرة التخفيف إلا في الجرائم التعزيرية، أما جرائم الحدود والقصاص فلا يصح فيها تخفيف العقوبة ولا استبدال غيرها بها لخطورة هذه الجرائم واتصالها الشديد بحياة الأشخاص وأمن الجماعة ونظامها.[1] ولدينا أن هذا الرأي محل نظر في شقه الأخير؛ فالمتداول على ألسنة الفقهاء أن الحد والقصاص عقوبة محضة فيستدعي جناية محضة، ويقصدون بهذا أنه لا ينبغي أن تخالط الجناية شبهة، فإن خالطتها درئت العقوبة. ولا شك أن ضعف الإدراك شبهة تلحق بالفاعل فتخل بكمال الشروط اللازمة لإيقاع

[1] عبد القادر عودة – المرجع السابق ص ٥٨٩.

العقوبة عليه. ولهذا فالراجح لدينا أن الحد والقصاص يندرئان في هذه الحالة – عدلاً – وإن كان ذلك لا يحول دون تعزير الفاعل بالعقوبة الملائمة.

ثالثا: العلم شرط لاستحقاق العقاب

(١٥) ينقسم العلم من حيث محله عند فقهاء القانون الوضعي قسمين: علم بالقانون وعلم بالواقع. أما الأول فمفترض في جانب المخاطبين كافة لمجرد نشر القانون في الجريدة الرسمية، فلا يعذر أحد لجهله به، ولهذا فالعلم الحقيقي به والجهل سواء. وأما العلم بالواقع فلا يفترض، غير أنه لا يدخل في نظرية المسؤولية الجنائية، بل يدخل في نظرية الركن المعنوي للجريمة. ولذلك فإن أثره يختلف باختلاف نوع الجريمة؛ فإن كانت عمدية فالجهل بالواقع ينفي القصد الجنائي، أما إن كانت غير عمدية فإن الجهل بالواقع لا ينفي الركن المعنوي إلا إذا استحال نسبة التقصير في تحصيل الواقع إلى الفاعل، إذ ينتفي الخطأ عندئذ في جانبه.

(١٦) وهذا التقسيم نفسه سبق إليه فقهاء الشريعة؛ فالعلم عندهم ينقسم إلى علم بالحكم الشرعي وعلم بالعين أي بالواقع. ويبدو مقصد العدل واضحاً فيما قدموه من حلول لمشكلة الجهل بالأمرين، وهو ما يفسر وجه الخلاف بينهم وبين فقهاء القانون الوضعي في بعض الأمور.

(١٧) ويرى فقهاء الشريعة أن العلم بالحكم شرط للتكليف، لأن تكليف من يجهل الحكم الشرعي بالامتثال له تكليف بما لا يطاق، وهو لا يستقيم مع عدل الله. يقول ابن حزم: اختلف الناس فيمن لم يبلغه الحكم الوارد من الله تعالى في الشريعة في

خاص منها (أي في حكم بعينه) أو في جميعها؛ فقالت طائفة: كل أحد مأمور ومنهى ساعة ورود الأمر أو النهي، إلا أنه معفو عنه غير مؤاخذ بها لم يبلغه من الأمر والنهي، وقالت طائفة إن الله تعالى لم يأمر قط بشيء من الدين إلا بعد بلوغ الأمر إلى المأمور، وكذلك النهي ولا فرق، وأما قبل انتهاء الأمر أو النهي إليه فإنه غير مأمور ولا منهى. ويقول: وبهذا نقول لقول الله عز وجل: "لأنذركم به ومن بلغ"، ولقوله: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها". ثم يقول: فصح أنه لا نذارة إلا بعد بلوغ الشريعة إلى المنذر، وأنه لا يكلف أحد ما ليس في وسعه، وليس في وسع أحد علم الغيب في أن يعرف شريعة قبل أن تبلغ إليه، فصح يقيناً أن من لم تبلغه الشريعة لم يكلفها.[1] والخلاف الذي أشار إليه ابن حزم نظري بحت؛ فالفقهاء – مع اختلافهم – متفقون على أنه لا عقاب على من سلك على خلاف الأمر أو النهي إذا ثبت جهله بالأمر أو بالنهي. وإنما كان اختلافهم فيما إذا كان الفاعل في هذه الحال مكلفاً سقط الجزاء عنه لعذر الجهل، أو أنه لم يكلف ابتداء لعدم بلوغ الأمر أو النهي إليه، ولذلك فهم مجمعون على أن من جهل تحريم الزنا أو شرب الخمر لا حد عليه إن زنا أو شرب. ويروى أن رجلاً تضيف أهل بيت باليمن فأصبح يخبر الناس أنه زنى بربة البيت، فكتب إلى عمر رضي الله عنه، فقال عمر: إن كان يعلم أن الله حرم الزنا فحدوه، وإن كان لا يعلم فعلموه، فإن عاد فحدوه.

على أن الجهل المعتبر في نفي التكليف هو الجهل بالحكم الشرعي وحده، أي الجهل بالتحريم. فأما إن علم التحريم وجهل جزاء مخالفته فإن الجزاء لا يسقط عنه.

[1] الإحكام في أصول الأحكام جـ١ ص ٥٥.

وليس في هذا إخلال بمقصد العدل، إذ كان على المكلف – كما يقول الفقهاء – وقد علم بالتحريم أن يمتنع عن إتيان الفعل المحرم، فإذ لم يفعل فإنه يكون عاصيا جديرا بالعقاب. والحق أن العلم بنوع العقوبة ومداها لا اعتبار له في هذا المقام، لأنه إذا كان التحريم من خطاب التكليف، فإن استحقاق المكلف للعقاب عند مخالفة التحريم هو من خطاب الوضع، فلا يلزم علم المكلف به. وهذا تطبيق لقاعدة فقهية حاصلها أن من علم تحريم شيء وجهل ما يترتب عليه لم يفده ذلك.

(١٨) هذا عن الجهل بالحكم الشرعي، والأمر كذلك بالنسبة للجهل بالعين؛ فالمتفق عليه لدى الفقهاء أنه إذا قام الجهل في جانب الفاعل وكان محله ركناً أو شرطاً لازماً لثبوت التحريم فلا عقاب على الفاعل. وهذا ما يقتضيه العدل، لأن من أتى الفعل بحسن نية ليس كمن أتاه وهو على بينة من أمره وإن حقق كلاهما بفعله نفس المفسدة. ذلك أن الثاني آثم أما الول فغير آثم، فلا ينبغي التسوية بينهما في مجال العقاب، إذ لا يستوي الذي يعلمون والذي لا يعلمون. ولهذا قال الفقهاء: إن زفت إليه غير زوجته وقيل هذه زوجتك فوطئها يعتقدها زوجته فلا حد عليه، وكذلك إذا دعا زوجته فجاءته غيرها فظنها المدعوة فوطئها، أو اشتبه عليه ذلك لعماه. وقال الفقهاء إذا شرب ما ظنه ماء أو دواء ثم ظهر أنه مسكر فلا حد عليه.

على أن الجهل بالعين إن حال دون العقاب في الجرائم العمدية بإطلاق، كالحدود والقصاص فإنه لا يحول دون التعزير في الجرائم غير العمدية مالم يثبت أن الفاعل كان معذوراً في جهله، وأنه لم يأل جهداً في تحري حقيقة الواقع، وأن الشخص العادي كان قميناً أن يقع فيما وقع فيه لو أنه وجد مكانه. أما إذا كا الجهل ناشئاً عن خفة ورعونة

أو عن تقصير وإهمال، فهذا الجهل لا يعفي من عقوبة التعزير، وإن كان العدل يوجب أن تكون هذه العقوبة أدنى من عقوبة من توفر العلم في جانبه، لأن الجهل والعلم لا يستويان واقعاً فلا يستويان حكماً.

رابعا: شخصية المسؤولية

(١٩) هذا المبدأ من تجليات مقصد العدل. وربما بدا هذا المبدأ للفكر المعاصر من البديهيات التي تستغنى عن التعليل والبرهان. غير أنه لم يكن كذلك فيما مضى، بل وإلى عهد قريب. فقد كانت بعض النظم القانونية لا تستنكف أن يمتد العقاب إلى غير الجاني، فكانت تجيز فضلاً عن عقابه عقاب أفراد أسرته، وأحياناً كل عشيرته، سواء كانوا ضالعين معه في الجريمة أو غير ضالعين، عالمين بفعلته أو غير عالمين، وسواء كان لهم عليه سلطان أم لم يكن. ولا شك أن هذا كان يتنافي مع العدل، لأن العدل يأبى امتداد العقاب إلى غير من أجرم. وقد أقرت الشريعة الإسلامية هذا المبدأ، والنصوص في شأنه تترى. من ذلك قوله تعالى في سورة البقرة: "تلك أمة قد خلت، لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون" (الآيتان ١٣٤ و١٤١)، وقوله تعالى في سورة الأنعام: "ولا تكسب كل نفس إلا عليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى" (الآية ١٦٤)، وقوله تعالى في سورة الطور: "كل امرئ بما كسب رهين" (الآية ٢١)، وقوله (ص) لأبي رمثة حين رآه مع ابنه: "أما إنه لا يجني عليك ولا تجني عليه".

وتدل نصوص القرآن على أن هذا المبدأ لكونه من الفطرة فهو ليس من خواص الدين الإسلامي وحده، بل هو من خصائص شرع الله أيا كان الرسول المبلغ. قال تعالى في سورة النجم: "أم لم ينبأ بما في صحف موسى وإبراهيم الذي وفي، ألا تزر وازرة وزر أخرى" (الآيات ٣٦ – ٣٨).

(٢٠) وقد توحي بعض النصوص بعدم اطراد هذا المبدأ وبجواز معاقبة الإنسان في بعض الأحوال عن إثم لم يقع منه، بل وقع من غيره. غير أن هذا الوهم لا يلبث أن يزول، إذ يتضح عند التأمل أن العقاب لم يكن بسبب فعل الغير، بل كان بمناسبته، وإنما وجب العقاب من أجل فعل آخر أتاه من استحق العقاب. من ذلك قوله تعالى: "لعن الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون" (المائدة الآيتان ٧٨ – ٧٩)، وقوله تعالى: "واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة" (الأنفال الآية ٢٥). وليس في هذه الآيات وغيرها مما هو من قبيلها دليل على انخرام مبدأ شخصية المسؤولية، لأن العقاب فيها كان إما عن ارتكاب ذات المنكر أو على عدم التناهي عنه، وهو منكر بدوره.

(٢١) ومما يدل على أن امتداد العقاب إلى غير من أجرم يصادم الفطرة ويتنافي مع عدل الله ما ورد على لسان موسى عليه السلام في سورة الأعراف: "واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا، فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي، أتهلكنا بما فعل السفهاء منا" (الآية ١٥٥). وربما سبق إلى ظن موسى عليه السلام في لحظة دهشة وذهول إن ما أصاب من معه كان بسبب اتخاذ بعض قومه من

حليهم عجلاً جسداً له خوار عبدوه من دون الله، أو بسبب قول فريق منهم أرنا الله جهرة، ولم يكن الأمر كما تبادر إلى ظنه. وينزه بعض المفسرين موسى عليه السلام من هذا الظن، وينفون حمل سؤاله محمل التعجب، إذ لا يخفي عليه أن الله لا يهلك أحداً بذنب غيره، ويؤولون سؤاله على أنه من باب الدعاء، أي لا تهلكنا، وذلك على غرار ما ورد في ختام سورة البقرة على لسان المؤمنين: "ربنا لا تؤاخذنا" (الآية ١٨٦).

خامسا: المساواة

(٢٢) من المعلوم أن القواعد التشريعية كلها – وضعية كانت أو شرعية – هي قواعد عامة، أي أنها تسري على كل من تتوافر فيه شروطها. والشروط التي وضعتها الشريعة الإسلامية لانطباق أحكامها شروط مجردة لا تميز إنساناً على إنسان بسبب جنسه أو أصله أو لغته أو مكانته أو حتى بسبب دينه. وإنما هي تساوي في المعاملة بين الناس جميعاً.

ومبدأ المساواة يضرب بجذوره في الشريعة و يتغلغل في عامة أحكامها. ويرجع هذا إلى سبب جوهري صرحت به النصوص كثيراً، وهو وحدة الأصل الإنساني؛ فلا يستقيم مع عدل الله و قد خلق الناس جميعاً من أب وأم واحدة أن يفضل بعضهم على بعض بحكم خلقته أو انتمائه إلى أسرة أو جماعة معينة فيقرر له حقوقاً يحجبها عن غيره. وإنما يتفاضل الناس لديه بأعمالهم، سواء في الدنيا أو في الأخرة. والنصوص التي تقرر مبدأ المساواة لا تحصى كثرة. قال تعالى: "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيراً ونساء" (النساء

الآية ١). وقال تعالى: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم" (الحجرات الآية ١٣). وقال صلى الله عليه وسلم في خطبة الوداع: "أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، وكلكم لآدم وآدم من تراب، أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، و لا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى، ألا هل بلغت ؟ اللهم فاشهد، ألا فليبلغ الشاهد منكم الغائب". ووصف صلى الله عليه وسلم الناس بأنهم "سواسية كأسنان المشط"، وقال: "إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها". ولما تولى أبو بكر الخلافة خطب الناس فقال: "القوي فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه، والضعيف فيكم قوي حتى آخذ له حقه". ويحفظ التاريخ قصة عمر بن الخطاب مع عمرو بن العاص وجبلة بن الأيهم، فقد ضرب محمد بن عمرو بن العاص مصرياً زاعماً أنه ابن الأكرمين، فشكاه المصري إلى عمر فاستدعى عمراص وابنه وقال للمصري: دونك الدرة فاضرب بها ابن الأكرمين، وقال لعمرو مغضباً: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً. أما جبلة بن الأيهم فكان من ملوك بنى غسان بالشام، ولما أسلم قدم على عمر في رهط من قومه، وفيما هو يطوف بالكعبة وطئ أعرابي رداءه فلطمه فشكاه الأعرابي فأمر جبلة بأن يرضى الأعرابي أو يقيده منه، وعز على جبلة أن يتساوى بالأعرابي فيلطمه كما لطمه، فهرب ولحق بأرض الروم وتنصر، ولم يعبأ عمر بذلك، ولو أنه تمكن منه لأنفذ فيه قضاءه.

(٢٣) قد يبدو للناظر في بعض الأحكام أنها تنطوي على تفاوت في المعاملة بين الناس يخل بمبدأ المساواة. غير أنه يبين عند التحقيق أنه ليس فيها تمييز فئة عن فئة ولا تفضيل إنسان على إنسان، وإنما يرجع التفاوت إلى اختلال بعض الشروط المعتبرة في الحكم الشرعي. أما القاعدة المطردة في الشريعة الإسلامية فهي المساواة في المعاملة عند التساوي في العناصر الفاعلة. وهذه القاعدة هي ما تقتضيه شريعة تجعل العدل من أبرز مقاصدها، إذ لا يستقيم ميزان العدل إذا تميز إنسان على غيره دون أن يكون لتميزه سبب يقره العقل وتطمئن له النفس وتقبله مبرراً للتميز.

على أن التفاوت في الجزاء عن الفعل الواحد قد يقع لا على وجه المحاباة بالتخفيف عن الفاعل -وهو محظور-، بل من باب النكير عليه لوجوده في حال كانت تفرض عليه التنزه عن إتيان ما وقع منه. فالنعمة التي يخص الله بها بعض عباده توجب عليهم أن يكونوا أكثر التزاماً بأوامر الشرع ونواهيه، وتقتضى -عدلاً- أن تكون عقوبتهم عند المخالفة أشد من عقوبة غيرهم، لأن إثمهم يكون أكبر من إثم غيرهم. والإثم لا يقاس بالمفسدة التي أحدثها الفعل فحسب، بل بها وبحال الفاعل أيضاً، وهذا منتهى العدل، ليكون أصل العقاب مقابل المفسدة و تكون الزيادة فيه مقابل جحد النعمة. وهذا ما تدل عليه نصوص الشرع؛ قال تعالى في سورة الأحزاب: "يا نساء النبى من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين" (الآية ٣٠). وهو ما تقرر بالنسبة للزاني المحصن، إذ كان تغليظ العقاب عليه مقابلاً لنعمة الإحصان.

(٢٤) وربما كان اختلاف الدين من الشبهات التي تلقي ظلاً كثيفاً من الشك حول عموم مبدأ المساواة في الشريعة الإسلامية. ذلك أن أحكامها لا تسوي بصفة مطلقة بين المسلمين وغير المسلمين في الحقوق والواجبات. ولو صحت هذة الشبهة لانخرم مقصد العدل فلم يكن من المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وهو ما لا نسلم به. ومما يدحض هذه الشبهة أن إسلام المؤمنين به لا يكتمل إلا إذا آمنوا برسل الله السابقين وبالكتب التي أنزلت إليهم. واعتراف الإسلام بالأديان السابقة هو اعتراف بوحدة الدين، وهذا الاعتراف ينفي أن تميز الشريعة الإسلامية بين الناس في الحقوق والواجبات لمجرد اختلافهم في الدين. ومن هنا كانت القاعدة أن لغير المسلمين ما لنا وعليهم ما علينا. ويقول السرخسي إنهم قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم وحقوقهم كأموال المسلمين وحقوقهم. ولهذا فإن لغير المسلمين في الدولة الإسلامية أن يباشروا التصرفات التي تسمح بها شرائعهم ولو كانت تتعارض مع ما تقضي به الشريعة الإسلامية كالتعامل في الخمر وتربية الخنازير، ويضمن المسلم قيمة خمر الذمي وخنزيره إذا أتلفه .وليس صحيحاً أن من أصول الإسلام أن يعامل غير المسلمين في الدولة الإسلامية بذلة وصغار. وإذا كنا نجد في بعض المؤلفات ما يرشح لهذه التهمة فإنها ثمرة تأويلات خاطئة دعت إليها ظروف تاريخية معينة، لكنها بيقين ليست من صحيح الدين. ولا نود الخوض في تعقب تلك التأويلات أو الممارسات الخاطئة حتى لا نخرج على موضوع البحث .وحسبنا أن نشير هنا إلى أقوال الفقهاء في مدى جواز قتل المسلم بالذمى. يقول ابن رشد في بداية المجتهد: اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال، فقال قوم: لا يقتل مؤمن بكافر، وقال قوم يقتل به، وممن قال بذلك أبو حنيفة وأصحابه وابن أبى ليلى، وقال قوم لا يقتل به إلا أن يقتله غيلة،

وذلك بأن يضجعه فيذبحه و بخاصة على ماله. وذكر أن أصحاب أبي حنيفة اعتمدوا في ذلك آثاراً، منها أن رسول الله قتل رجلاً من أهل القبلة برجل من أهل الذمة، وقال أنا أحق من وفي بعهده، وروى ذلك عن عمر. واعتمدوا كذلك على القياس فقالوا إن اجماع المسلمين على أن يد المسلم تقطع إذا سرق مال الذمى، وتساءلوا: إذا كانت حرمة ماله كحرمة مال المسلم، فحرمة دمه كحرمة دمه.[1] ولنا أنه إذا تساوت أدلة الفقهاء المختلفين، فإن مبدأ المساواة يصلح أن يكون مرجحاً لرأي الأحناف. ويروى أن جنازة مرت على رسول الله و كان جالساً فوقف، فقيل له إنها جنازة يهودي فقال: أليست نفسا! وهذا دليل على أن نفوس البشر كلها تتكافأ، وأن حرمة أي نفس كحرمة كل نفس.

(٢٥) واختلف الفقهاء في مقدار دية غير المسلم. فذهب الأحناف إلى أن قدر الدية لا يختلف بالإسلام والكفر، ولذلك فدية الذمي والحربي والمستأمن كدية المسلم. وروى أن النبى صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر قضوا في دية أهل الكتاب بدية المسلمين. وهذا قول ابن مسعود وجماعة يعتد بهم من الفقهاء. أما الأئمة الثلاثة فيرون أن دية الكتابي على النصف من دية المسلم. وحجة الأحناف قول الله تعالى: "وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله"، فقد أطلق سبحانه وتعالى القول بالدية في جميع أنواع القتل من غير فصل، فدل أن الواجب في الكل على قدر واحد.[2]

---

[1] بداية المجتهد لابن رشد ج٢ ص٣٩٩

[2] بدائع الصنائع ج١٠ ص ٤٦٦٤-٤٦٦٥.

وقد أشرنا من قبل إلى أنه إذا اختلف الرأي وتعارضت الأدلة وجب ترجيح الرأي الذي يكون أكثر اتفاقاً مع مقاصد الشرع. ولما كانت النفوس تتكافأ فكذلك أبدالها، ولهذا فالأصح في اعتقادنا أن دية غير المسلم يجب أن تكون مثل دية المسلم. وهذا ما يوجهه كثير من المحدثين، فقد ذكر الشيخ محمود شلتوت أن نظرية اتحاد قدر الدية بالنسبة إلى جميع الناس مبنية على أن الدية في مقابل الدم فقط، والناس في نظر الشريعة من هذه الحيثية سواء.

ونقل عن الشيخ محمد عبده أن الواجب في قتل المعاهد الذمي هو كالواجب في قتل المؤمن.[1] ويرى الشيخ محمد أبو زهرة أن الحق في هذه المسألة هو ما ذهب إليه الحنفية من التسوية بين الدماء المعصومة.[2]

(٢٦) وربما ثارت شبهة كذلك في مدى مساواة المرأة بالرجل، لما هو ثابت من اختلافهما في بعض الأحكام الشرعية كالشهادة والميراث. وقد أفاض كثيرون في تعليل هذا الاختلاف، وليس من شأننا هنا الخوض فيه. لكن الذي يعنينا أن نقول بوجه عام إن اختلاف المرأة عن الرجل في بعض الأحكام ليس دليلاً على أنها في نظر الشرع أدنى من الرجل، وإنما يرجع الاختلاف إلى اعتبارات موضوعية يقرها العدل، بل يفرضها فرضاً. وليس من المقبول عقلاً أن تتهم الشريعة الإسلامية بالتحيز للرجل ضد المرأة لا لشيء إلا لأنه ذكر وأنها أنثى. ولو صح أن الشريعة تنتصر للرجل على حساب المرأة لأبقت على الأحكام الظالمة التي كانت تنال من حقوقها بل من إنسانيتها في

---

[1] الإسلام عقيدة وشريعة ص ٤٣٢.

[2] العقوبة ص٦٤٨.

الجاهلية. ولا يمكن للناظر في كتاب الله أن يقبل مثل هذه الدعوى. قال تعالى: "ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن، فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً" (النساء الآية ١٢٤)، وقال تعالى: "فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى، بعضكم من بعض" (آل عمران الآية ١٩٥).

ولا ندري كيف يكون الذكر أفضل من الأنثى وقد ولدته أنثى، وكيف يكون أفضل منها وكلاهما يجزى عند الله عن عمله على وزن واحد. ولهذا فقد اتفق عامة أهل العلم على أن الذكر يقتل بالأنثى، وقيل إنه إجماع.[1]

ويقول الشيخ محمود شلتوت إن دم المرأة مساو لدم الرجل، والحكم فيهما واحد، وهو القصاص، ويستشهد بقوله تعالى: "وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس" (المائدة الآية ٤٥)، وقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى" (البقرة الآية ١٧٨). ويشير إلى أن الجزاء الأخروي في الاعتداء على حياة المرأة من نوع الجزاء في الاعتداء على حياة الرجل، "ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً" (النساء الآية ٩٣)، ويذكر أن الله رتب الجزاء الأخروي على وصف الإيمان، وهو مشترك بين الرجل والمرأة. ويدفع الشيخ شلتوت شبهة ثارت من ظاهر قوله تعالى: "الحر بالحر والعبد بالعبد و الأنثى بالأنثى" (البقرة الآية ١٧٨)، ويقول إن البعض قد يزعم أن الرجل لا يقتل بالأنثى، ويرد على ذلك بأنه لو صح هذا القول لكان مقتضاه أن الأنثى لا تقتل بالرجل وأن الحر لا يقتل بالعبد ولا العبد يقتل بالحر، وهو ما لا يمكن التسليم به. ويذكر علة نزول الآية

[1] المغني لابن قدامة ج٥ ص١٦٩ وبداية المجتهد المرجع والموضع السابقان.

فيقول إنه قصد بها إبطال ما كان عليه العرب من الإسراف في القتل وعدم اتخاذ القصاص فيه أساساً للجزاء، إذ كانوا لا يكتفون بالقصاص من القاتل إن كان عبدا، بل يقتلون سيداً من سادته، ولا يقتلون المرأة إن كانت هي القاتلة، بل يقتلون رجلاً من قبيلتها.[1]

(٢٧) واختلف الفقهاء في دية المرأة وهل هي مثل دية الرجل أو على النصف منها. ومذهب الأكثرين أن دية المرأة نصف دية الرجل. وحجتهم أن عليا وعمر وابن مسعود قضوا بذلك، وأن المرأة في الميراث والشهادة على النصف من الرجل. و ذهب أبو بكر الأصم وابن علية إلى أن دية المرأة مثل دية الرجل، وذلك لقوله تعالى: "ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله". والإجماع على أن هذة الآية يدخل فيها الرجل والمرأة، فوجب أن يكون الحكم فيهما ثابتاً بالسوية. وقد عرض الشيخ أبو زهرة للرأيين ورجح الثاني، وعلل بأن النصوص التي اعتمد عليها الرأي الأول أكثرها أخبار آحاد والتوفيق بينها ممكن، ولا يمكن ترجيح خبر على خبر، وأن الآية صريحة في عموم أحكام الدية في القتل الخطأ.[2]

وإذا كان الأئمة الأربعة متفقين على أن دم المرأة في القصاص كدم الرجل، وأن كلا منهما يقتل بصاحبه، فمن التناقض القول بأن دية المرأة على النصف من دية الرجل، لما هو معلوم من أن الدية بدل النفس، ومقتضى المنطق أن تكون ديات النفوس المتكافئة متكافئة. أما قياس دية المرأة على شهادتها وميراثها ففيه بعد، لأن لكل من الحكمين

---

[1] الإسلام عقيدة وشريعة ص٢٥٦-٢٥٧.

[2] العقوبة ص٦٤٦.

علة معقولة المعنى لا وجود لها في قضية الدية. وإذا لم يكن من القياس بد فإن قياس الدية، وهي بدل النفس، على القصاص، وهو إتلاف نفس، أولى من قياسها على الشهادة والميراث، ودلل على أن حكم المرأة فيهما ليس مبنياً في الإسلام على أن إنسانيتها أقل من إنسانية الرجل، وإنما هو مبني على أسباب أخرى بينها تفصيلاً.[1] والخلاصة أنه إذا تساوى اثنان في الشروط الموجبة للحكم، فالعدل يوجب التسوية بينهما في ذات الحكم، ومن ثم فالرأي الذى يستقيم مع أصول الشريعة هو أن دية المرأة كدية الرجل.

سادسا: التناسب بين الجرم والعقاب

(٢٨) التناسب بين الجرم والعقاب في الشريعة الإسلامية فرع من أصل عام، هو التناسب بين الفعل وجزائه، عقاباً كان أو ثواباً، وهو مقتضى العدل، لأن اختلال التناسب بين الفعل وجزائه غبن وظلم. ولما كان العدل مركوزاً في فطرة الإنسان فقد تعارف الناس على أن العقوبة العادلة هي التي يسغيها العقل والمنطق و تطمئن إليها النفوس ويتقبلها الناس بالرضا والتسليم. وقد حرصت الشرائع الوضعية بوجه عام على مراعاة التناسب بين الجرائم وعقوبتها، فنراها ترصد أغلظ العقوبات لأخطر الجرائم، وتعاقب على الجرائم الهينة بما دون ذلك. ودل العمل على أن المشرع إذا شذ عن ذلك فقرر عقوبة مغلظة لجريمة هينة أو عقوبة هينة خطيرة انفرط عقد الأمن في

---

[1] الإسلام عقيدة وشريعة ص٢٥٨ وما بعدها.

المجتمع، إذ يتعاطف الناس في الحالة الأولى مع الجاني، وقد يعمدون إلى الامتناع عن الإبلاغ عن جريمته أو الشهادة ضده، بل إن القضاء نفسه قد يحتال لتفادي عقابه، وذلك بإظهار الشك في أدلة الاتهام. أما في الحالة الثانية فربما استهان الناس بالعقوبة فلم تصدهم عن مقارفة الجريمة، وبهذا تغدو العقوبة عاجزة عن تحقيق غرضها. وإنما يستقيم الميزان ويستقر الأمن بالعدل وحده، أي بمراعاة التناسب بين الجريمة وعقوبتها، وهو ما تعبر عنه المحكمة الدستورية العليا في مصر بمعقولية العقوبة .

وإذا كان هذا هو الشأن في قوانين البشر، فأولى أن يكون كذلك في شرع الله. غير أنه لما كان الشارع هو الرب، فإنه لا يجعل الجزاء في كل أحواله محكوماً بالعدل وحده، بل يجعله كذلك محكوماً بالفضل، وهو ما يجاوز العدل. ولهذا فهو يعاقب المسئ بما يوجبه عدله، ويثيب المحسن بما يقتضيه فضله. والآيات في هذا الشأن تترى. قال تعالى: "من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها، ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها وهم لا يظلمون" (الأنعام الآية ١٦٠)، ودل بهذا التذييل على أن الزيادة عما يقتضيه العدل ظلم يتنزه عنه سبحانه.

(٢٩) ولكي يتحقق معنى العدل في عقوبة يجب أن تتناسب في نوعها ومقدارها مع طبيعة المفسدة ومداها من جهة، وأن يراعى فيها حال الجاني وملابسات الجريمة من جهة أخرى. ذلك أنه لما كانت المفاسد تتفاوت نوعاً ومدى، فلا ينبغي التسوية بينهما في العقاب، ولما كانت أحوال الجناة تختلف فليس من العدل أن يسوى في المعاملة بين غير المتساوين.

ولا خلاف لدى فقهاء الشريعة في وجوب التزام هذين الضابطين في مجال التعزير، وهي الجرائم التي لم تحدد لها الشريعة عقوبة معينة، أو حددت لها عقوبة لكن لم تتوافر

شروط استحقاقها. يقول ابن القيم: اتفق العلماء على أن التعزير مشروع في كل معصية ليس فيها حد بحسب الجناية في العظم والصغر، وبحسب الجاني في الشر وعدمه. واختلف العلماء بعد ذلك فيما إذا كان يجوز التعزير بما يزيد عن عقوبة الحد. فيرى الأحناف أنه إذا تعلق الأمر بجناية ليس من جنسها ما يوجب الحد فالتعزير فيها متروك أمره إلى الإمام، فهو يحدد نوع العقوبة وقدرها، على أن يراعي في ذلك ظروف كل شخص ليكون التعزير أفعل في الزجر. أما المالكية فيرون أن الأمر في التعزير مفوض للإمام مطلقاً، وهو يراعي فيه طبيعة الجناية وحال الجاني والمجني عليه وسائر الظروف والملابسات. وإذا أدى اجتهاده إلى أن يعزر بما يزيد عن الحد فله أن يفعل ذلك ولا ضمان عليه ولو أدى إلى هلاك النفس. ورأي الحنابلة قريب من ذلك، وإن تحفظ بعضهم على التعزير بالقتل وأخذ المال. أما الشافعية فلا يجيزون التعزير بالقتل ولا بالضرب بما يجاوز الحد، لكنهم يجيزون التعزير بالحبس. ويقول الشيخ شلتوت إنه يتضح من أقوال الفقهاء أن التعزير مجال واسع أمام الحاكم يؤدب به من شاء على ما شاء غير مقيد في العقوبة بشيء، لا في نوعها ولا في كمها ولا في كيفيتها ما دام رائده النظر والمصلحة وقصد الردع والتأديب وإقرار الحق والعدل.

والحق أن فكرة العدل هي التي تحد من الغلو في العقوبة ومن التهاون فيها. والسائد لدى فقهاء الشريعة- ولدى فقهاء القانون الوضعي أيضا- أن الغرض من العقوبة هو زجر الغير عن ارتكاب الجريمة وزجر الجاني نفسه عن الإقدام عليها ابتداء وعن العودة إليها مرة أخرى. ولو أن العقوبة تجردت من فكرة العدل لجاز القول بأن الإفراط فيها أدعى إلى تحقيق الغرضين على الوجه الأمثل، لكن فكرة العدل هي التي تضبطها وتقف بها عند حد الاعتدال.

(٣٠) وتبدو فكرة العدل واضحة في القصاص بجلاء، وعلى الأخص في القصاص في النفس. فالأصل في القصاص التماثل، حيث المقاصة بين القاتل ونفس القتيل. ولأن النفوس تتكافأ فلا تفضل نفس نفساً لاعتبار يتصل بالجنس أو العرق أو بالسن أو بالمكانة الاجتماعية أو بالحالة الصحية، فإن من قتل غيره يستحق-عدلاً-أن يقتل به. والقصاص عند الفقهاء هو إيقاع عين الأذى بالجاني، ليس فقط من حيث محله، بل ومن حيث وسيلته أو أداته أيضاً إلا أن يحول دون ذلك مانع شرعي. وقد اقتضت فكرة العدل مع ذلك الاعتداد بحال معينة من أحوال الجاني، وهي موقفه النفسي وقت ارتكاب فعل القتل، وهل تعمد إزهاق روح المجني عليه أو أحدث الوفاة خطأ. ذلك أن القصاص بمعناه الدقيق لا يقتضي المماثلة في الفعل وحده، بل يقتضها فيه وفي القصد أيضا. فإذا كان الجاني لم يتعمد قتل المجني عليه عدواناً، فلا يجوز لولي الدم ولا لولي الأمر أن يتعمد قتله قصاصاً، لأن اختلاف القصد في الحالين يذهب بمعنى القصاص. ولهذا قضت الشريعة الإسلامية بالقصاص في القتل العمد وبالدية في القتل الخطأ، وهو منتهى العدل، قال تعالى في سورة البقرة: "يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى" (الآية ١٧٨)، وبين العلة فقال: "ولكم في القصاص حياة" (الآية ١٧٩). وقال تعالى في سورة النساء: "وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ، ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا" (الآية ٩٢)، فدلت المغايرة على أن القصاص لا يثبت إلا عند تعمد القتل.

(٣١) أما القصاص في الجروح ففيه مقال، سواء من حيث مشروعيته، أو من حيث شروطه عند القائلين به.

أ- أما من حيث مشروعيته فليس هناك نص واضح في القرآن ولا حديث قطعى الدلالة في السنة على تقرير القصاص في الجروح. وقد عرض الشيخ محمود شلتوت للنصوص الخاصة والعامة الواردة في هذا الشأن وانتهى إلى أنها غير حاسمة في إيجاب القصاص فيما دون النفس. ووقف بوجه خاص عند قوله تعالى في سورة المائدة: "وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص" (الآية ٤٥). وذكر أنها وردت حكاية عما فرضه الله على بنى اسرائيل في التوراة، وأشار إلى الخلاف المعروف عند علماء الأصول بشأن شرع من قبلنا ومدى اعتباره شرعا لنا، ونقل عن جمهور الشافعية والأشاعرة والمعتزلة وعن الرازي والآمدي أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا لقوله تعالى: "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً" (المائدة الآية ٤٨)، وخلص إلى القول بأن للباحث أن يساير هؤلاء، ولا يقبل هو أيضاً أن تكون آية المائدة مصدر تشريع القصاص فيما دون النفس. كما عرض للآيات العامة ولحديث ورد في كتب الصحاح في هذا الشأن، وانتهى إلى أنها جميعاً لا تصلح عند كثير من الأصوليين للاستدلال بها على مشروعية القصاص فيما دون النفس. لكنه مع ذلك يرى أن لهذا القصاص مصدراً آخر يعتد به، وهو الإجماع.[1]

---

[1] الشيخ محمود شلتوت – المرجع السابق ص٤٠٣-٤٠٧. أما الحديث المشار إليه فهو حديث أنس بن مالك، وفيه أن الربيع عمته كسرت ثنية جارية فطلبوا إلى أهلها العفو فأبوا، فعرضوا عليهم الأرش فأبوا، فأتوا رسول الله فأبوا إلا القصاص، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقصاص، فقال أنس بن النضر: يا رسول الله أتكسر ثنية الربيع؟ لا=

ب-وأما عن الشروط اللازمة لاستيفاء القصاص فيما دون النفس فالملاحظ أن الفقهاء جميعاً يتشددون فيها حتى ليصح القول بأن الأصل أصبح منع هذا القصاص والاستثناء إمكانه.[1] يقول ابن رشد في بداية المجتهد: يشترط في الجرح الذي يوجب القصاص أن يكون على وجه العمد، وأن يكون مما يمكن القصاص فيه، وألا يخشى من القصاص تلف النفس. ولهذا منع القصاص في الجراح التي هي متالف مثل كسر عظم الرقبة والصلب والصدر وما أشبه ذلك. ومنع القصاص كذلك فيما لا يمكن فيه التساوي في القصاص، مثل الاقتصاص من ذهاب بعض السمع أو بعض البصر. ومنع القصاص أيضاً عند عدم المثل، كأن يفقأ أعمى عين بصير. وحكى الخلاف في

=والذى بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أنس، كتاب= = الله القصاص، فرضى القوم فعفوا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره (رواه البخارى والخمسة إلا الترمذى).

وقد عرض الشيخ شلتوت للخلاف في هذا الحديث وعقب: وللباحث أن يقول بعد هذا كله إن الحديث على فرض صحته حديث آحاد، وقد أنكر كثير من الأصوليين صحة الاستدلال به على مشروعية العقوبات، كالحدود والقصاص.

[1] يستثنى من ذلك أهل الظاهر, فعندهم أن كل الجروح فيها القصاص سواء كانت بالرأس أم كانت بغيرها، وسواء كانت تنتهى إلى عظام أم لم تنته إلى عظام, وعلى القضاة والمنفذين أن يتحروا المماثلة ما أمكنت, لأن النص صريح في القصاص, ولا شك أن المماثلة ممكنة ولو على وجه التقريب من غير زيادة ما أمكن. وايقاع القصاص أولى من أخذ الأرش أو التعويض لأنه أردع وأعدل وأشفي لغيظ المجنى عليه وأنكى بالجانى. انظر في عرض رأيهم العقوبة لأبى زهرة، ص٤٥٥.

الأعور يفقأ عين الصحيح عمداً، وقال من منع القصاص إن عين الأعور بمنزلة العينين، فمن فقأها في واحدة فكأنه اقتص من اثنتين في واحدة.[1]

وينقل الشيخ محمود شلتوت عن الأحناف أنهم يشترطون للقصاص فيما دون النفس أن تكون الجناية متعمدة وأن يكون الاستيفاء ممكناً من غير حيف، وأن يكون العضو الذي يجرى القصاص فيه مماثلاً للعضو الذي أصابه الجاني من كل الوجوه، سواء من جهة السلامة والشلل، والكمال والنقصان، والأصالة والزيادة وذلك لانتفاء التماثل؛ فلا قصاص بين عضو وعضو أشل، ولا بين يد كاملة الأصابع وأخرى ناقصتها، ولا بين إصبع أصلية وأخرى زائدة، ولا رجل وامرأة، ولا بين واحد وجماعة. ويرى الأحناف أنه لا قصاص إذا كانت الجروح في غير الوجه والرأس، وأن القصاص في جروح الرأس والوجه لا تكون إلا في واحدة، وهي الموضحة[2]، فلا قصاص فيما قبلها ولا فيما بعدها، وبشرط ألا يستتبع هذا الجرح جراحة أخرى. وعندهم أنه إذا وقعت الجناية على محل فأحدثت عاهة في غيره لم يجب فيه القصاص. والحالة الثانية التي أجاز الأحناف فيها القصاص هى الجناية على مفصل أو ما يشبهه

---

[1] بداية المجتهد ج٢ ص٤٠٦-٤٠٨.

[2] الموضحة هى إحدى جراحات الوجه والرأس، وهى التي توضح العظم. وهذه الجراح عند الأحناف عشرة وقيل تسعة وقيل أحد عشر، وكل منها تحمل اسما يناسب هيئة الجرح أو أثره أو موضعه، وتتفاوت الجراح في جسامتها، وأدناها الخارصة وهى التي تخدش الجلد، وأقصاها الأمة وهى التي تصل إلى أم الدماغ وهى جلدة تحت العظم فوق الدماغ، والدامغة وهى التي تخرق تلك الجلدة وتصل إلى الدماغ.

وبالشرط السابق أيضاً. وما عدا ذلك من جروح فالأحناف مختلفون فيها، إما مع بعضهم أو مع غيرهم.[1]

والفقهاء متفقون على أنه يشترط في القصاص أن يكون ممكنا من غير حيف. ولما كان من العسير تحقق الشروط التي وضعها الفقهاء على صعيد الواقع فقد قلنا إن الأصل يكاد أن يكون هو حظر القصاص فيما دون النفس لتعذر ذلك. والواقع أن المماثلة من كل وجه هي من لوازم القصاص، فإذا استحالت أو تعذرت فات معنى العدل. وقد يرى الناظر في كتب الفقه أن الفقهاء أسرفوا في الفروض للتحقق من توافر المماثلة واستبعدوا القصاص في كثير من هذه الفروض، وربما حملهم على ذلك خشيتهم من إنكار القصاص فيما دون النفس كقاعدة حتى لا يتهموا بمخالفة النصوص. غير أن مقصد العدل مع ذلك تمكن منهم فلم يسعهم إلا إحاطة القصاص بما احاطوه به من شروط.

وإذا امتنع القصاص فيما دون النفس وجب تحميل الجاني بالدية، ولا يخل ذلك بحق ولي الأمر في تعزيره، لأن الدية في تقديرنا ليست عقوبة، بل هي ضرب من التعويض.

(٣٢) أما الحدود فالشأن فيها مختلف، والكلام في التناسب بين مفسدتها وعقوبتها يثير كثيرا من الجدل، سواء من حيث نوع العقوبة المقررة لها، ومن حيث الأحكام الشرعية التي تنفرد بها. والمعلوم أن عقوبات الحدود مقدرة شرعاً، وأنها لا تقبل

---

[1] الإسلام عقيدة وشريعة ص ٣٩٩-٤٠١.

التبعيض، فإما أن تجب بتمامها أو لا تجب أصلاً، وقلما تتأثر الحدود بحال الجاني.
والملاحظ أن عقوبات الحدود تتفاوت شدة وخفة تبعا لنوع المفسدة التي تنشأ عنها؛ فعقوبة الحرابة أشد من عقوبة السرقة، وهذه أشد من عقوبة القذف ومن عقوبة الشرب عند من يرى شرب الخمر حداً. غير أن عقوبة الحد الواحد لا تتفاوت بتفاوت المفسدة التي أحدثها. ولهذا سوى الشارع في العقوبة بين من سرق ديناراً ومن سرق ألف دينار، كما سوى بين شارب قطرة من الخمر وشارب جرة منها. وإذا كانت حال الجاني ليس لها من الأثر في جرائم الحدود مثل ما لها في مجال التعزير، فهذا لا يعني أنها عقيم من كل الوجوه. فالحدود كلها لا تقع إلا عمداً، فإن وقعت أفعالها خطأً لم يقم الحد على الفاعل. كذلك فإن حد الزنا يختلف باختلاف حال الفاعل، فإن كان غير محصن فحده الجلد، وإن كان محصناً فحده الرجم. وفيما خلا ذلك فإن عقوبة الحد لا تختلف باختلاف حال الجناة، بل هي واجبة وتستوفي كاملة في كل حال.

(٣٣) وقد حاول ابن القيم بيان وجه المناسبة بين عقوبات الحدود ومفاسدها، فذكر أن الله شرع العقوبات في الجنايات الواقعة بين الناس فأحكم وجوه الزجر الرادعة منها غاية الإحكام، وشرعها على أكمل الوجوه المتضمنة لمصلحة الردع والزجر مع عدم المجاوزة لما يستحقه الجاني من الردع، فلم يشرع في الكذب قطع اللسان ولا القتل، ولا في الزنا الخصاء، ولا في السرقة إعدام النفس. وقال: أما القتل فجعله عقوبة أعظم الجنايات، كالجناية على الأنفس، وكانت عقوبته من جنسه، وجعله أيضاً عقوبة الجناية على الفروج المحرمة لما فيها من المفاسد العظيمة واختلاط الأنساب والإفساد العام. وأما القطع فجعله عقوبة مثله عدلاً، وهي عقوبة السارق، فكانت عقوبته به أبلغ وأردع من عقوبة الجلد، ولم تبلغ جنايته حد العقوبة بالقتل،

فكان أليق العقوبات به إبانة العضو الذي جعله وسيلة إلى أذى الناس وأخذ أموالهم. أما المحارب فلما كان ضرره أشد من ضرر السارق وعدوانه أعظم فقد ضم إلى قطع يده قطع رجله ليكف عدوانه وشر يده التي بطش بها ورجله التي سعى بها، وشرع أن يكون ذلك من خلاف لئلا تفوت عليه منفعة الشق بكامله. وأما الجلد فجعله عقوبة الجناية على الأعراض وعلى العقول وعلى الأبضاع، ولم تبلغ هذة الجنايات مبلغاً يوجب القتل ولا إبانة طرف، إلا الجناية على الأبضاع، فإن مفسدتها قد انتهضت سبباً لأشنع القتلات، ولكن عارضتها في البكر شدة الداعي وعدم المعوض، فانتهض ذلك المعوض سبباً لإسقاط القتل، ولم يكن الجلد وحده كافياً في الزجر فغلظ بالنفي والتغريب ليذوق من ألم الغربة ومفارقة الوطن ومجانبة الأهل والخلطاء ما يزجره عن المعاودة.،وأضاف أن الناس لو وكلوا إلى عقولهم في معرفة ذلك وترتيب كل عقوبة على ما يناسبها من الجناية جنساً ووصفاً وقدراً لذهبت بهم الأراء كل مذهب، فكفاهم أرحم الراحمين مئونة ذلك وأزال عنهم كلفته وتولى تقديره نوعاً ومقداراً ورتب على كل جناية ما يناسبها من العقوبة.[1]

(٣٤) ونرى أن ما ذكره ابن القيم لا يخلو من تكلف، وهو أدنى إلى التبرير منه إلى التعليل، وإلا فمن الممكن معارضته في كثير مما قاله. والذي يحسن قوله في هذا المقام أن عقوبات الحدود لكونها مقدرة بالنص، فإنها تلحق من حيث التعليل بالعبادات وسائر المقدرات، بحيث يصح القول بانها غير معقولة المعنى. نعم هي تتفاوت من حيث جسامتها بتفاوت المفسدة الناتجة عنها، لكنها من حيث النوع والمقدار يتعذر

[1] القياس في الشرع الإسلامى لابن تيميه وتلميذه ابن القيم ص٩٩-١٠٠.

تعليلها عقلاً. وهذا ما لم ينكره ابن القيم حين تحدث عن رحمه الله بالناس فكفاهم مئونة ترتيب كل عقوبة على ما يناسبها من الجناية ولم يكلهم إلى عقولهم، فدل بذلك على أن إدراك العلة في ذلك قد تستعصى على أفهامهم. وقد تساءل إمام الحرمين: لو زنا محصن واستوجب الرجم ورأى الإمام أن يقتل بالسياط ويحلها محل الأحجار، فهل يجوز ذلك، وأجاب قائلاً: لسنا نرى إقامة السياط مقام الأحجار، فإن الحدود لا تتغير كيفياتها ولا تبدل آلاتها.[1] وتحدث العز بن عبد السلام عن مفاسد الجرائم التي شرعت عنها الزواجر، وذكر أن مفسدة الزنا الذي استوجب الحد هي اختلاط المياه واشتباه الأنساب وإرغام أنف العصبات والأقارب، ورأى أن هذه المفسدة هي موجب العقاب، ثم نظر إلى عقوبة الزنا – وهى الجلد والرجم – وعقب على اختلافها بقوله: ولم أقف على المفسدة المقتضية لرجم الثيب الزاني، وقد قيل فيها ما لا أرتضيه.[2] ويبدو أنه لم يطمئن إلى ما قيل تبريراً لاختلاف عقوبة المحصن عن عقوبة غير المحصن، ولا من حيث معقولية أصل الاختلاف، بل من حيث التباين الصارخ بين العقوبتين .

(٣٥) ولم يقف الفقه الشرعى جامداً أمام صرامة طائفة الحدود، بل وضع الفقهاء لها أحكاماً خاصة حرصوا فيها على تحقيق التوازن بين صرامة الحد والمبادىء الكلية للشريعة الإسلامية، وعلى رأسها مقصد العدل. ومن هذه الأحكام حصر الحدود في

---

[1] غياث الأمم من التباس الظلم للجوينى ص٣٧٥.

[2] العز بن عبد السلام – المرجع السابق ص ١٩٤.

نطاق الجرائم التي وردت بها النصوص، اعتباراً بأن عقوباتها مقدرة شرعاً، فوجب أن تكون جناياتها محددة شرعاً، عملاً بقاعدة أن المقدرات الشرعية لا يدخلها القياس. ولهذا يقول الفقهاء إنه لا يجوز قياس فعل قوم لوط على جريمة الزنا، ولا القذف بهذا الفعل على القذف بالزنا، ولا اغتصاب المال على جريمة السرقة. وبرروا حظر القياس بأن العلة التي من أجلها كان الحكم الأصلي و تمييزها من بين سائر الأوصاف لا يعرف على وجه اليقين.[1]

(٣٦) ومن هذه الأحكام أيضاً تشدد الفقهاء في شروط الحدود تشدداً قد لا يحتمله ظاهر نصوصها. وعلى سبيل المثال فقد اشترط الفقهاء في السرقة الموجبة للقطع أن يكون المسروق في حرز وأن تبلغ قيمته نصاباً مع أن آية المائدة تخلو من الحرز والنصاب، ولهذا فقد أنكر أهل الظاهر هذين الشرطين. أما جمهور الفقهاء فقد اتفقوا على وجوبها وأسهبوا في تحديد معنى الحرز وبيان أقسامه وشروطه، واختلفوا في مقدار النصاب اختلافاً كبيراً، كما اختلفوا في الوقت الذى يعتد به عند حسابه. وأخرج الفقهاء من السرقة المعاقب عليها حداً طائفة كبيرة من الأموال لم يقطعوا فيها ولو بلغت نصاباً، كالأموال التافهة جنساً، وما يوجد جنسه مباحاً في الأصل بصورته، وما يتسارع إليه الفساد، وكتب العلم وغيرها.

(٣٧) وتشدد الفقهاء بوجه خاص في إثبات جرائم الحدود تشدداً يوشك أن تكون إقامة الحدود بسببه متعذرة عملاً. ويبدو من جملة أقوال الفقهاء، أن الحد -

---

[1] الشيخ محمد أبو زهرة- العقوبة ص ٢١١.

ومثله القصاص- لا يثبت إلا بأحد دليلين، هما البينة والإقرار[1] وذلك بخلاف التعزير، فإنه يثبت بالبينة والإقرار وبطائفة أخرى من الأدلة، بعضها متفق عليه والبعض مختلف فيه، وهي النكول وشهادة النساء والشهادة على الشهادة وكتاب القاضي وعلم القاضي وقرائن الحال. ويمكن القول-بناء على ذلك- بأن الفقهاء يجعلون القاعدة في التعزير هي حرية الإثبات، أما في الحدود فهي التقيد بأدلة محددة. ويشترط الفقهاء للاعتداد بالإقرار والشهادة شروطاً صارمة، فهم يشترطون في المقر البلوغ والعقل وسلامة الإرادة، وأن يكون إقراره صريحاً في لفظه واضح الدلالة على الحد الذي أقر به، كما يشترطون العدد في الإقرار ببعض الحدود كالزنا، حيث يوجبون أن يقر الزاني أربع مرات. ويجيز الفقهاء لمن أقر أن يعدل عن إقراره فيسقط اعتباره دليلاً. ويثبتون له حق العدول حتى بعد صدور الحكم وإلى أن يتم التنفيذ. ويشترط الفقهاء في الشاهد شروطاً مماثلة، ويضيفون إليها العدالة وسلامة الحواس والإسلام، وألا يكون بينه وبين المشهود عليه عداوة أو ضغينة. بل إن بعض الفقهاء يرى أن الشهادة ترد إذا تقاعس الشاهد عن أدائها زمناً لغير سبب معقول. ويشترط الفقهاء للتعويل على الإقرار والشهادة أن يكون كلاهما متناهياً في البيان، بحيث يشمل الماهية والكيفية والزمان والمكان وكل عنصر من العناصر اللازمة لقيام الحد. وفي خصوص الزنا يشترط الفقهاء أن تكون الشهادة بمعاينة فرج الزاني في فرج الزانية، و أن تكون الشهادة بالتصريح لا بالكتابة، وفي مجلس قضاء واحد. وجمهورهم على أنه يجب على الشهود ألا يختلفوا في زمان الزنا ولا في مكانه حتى ولو وقع الزنا في بيت واحد. وإذا

[1] وإن بعض الفقهاء يجيز الإثبات في بعض الحدود بأدلة أخرى كالزنا وشرب الخمر.

نقص عدد شهود الزنا عن أربعة،أو كانوا أربعة ولكن شهادة أحدهم لم تستوف شروطها، أو نكل أحدهم في مجلس القضاء بعد أن شهد الأخرون حد الشهود الثلاثة حد القذف. ولا يصح للقاضي أن يحتال للحصول على الإقرار، بل يستحب له أن يظهر الكراهية له كما فعل الرسول عليه الصلاة والسلام مع ماعز، فقد أعرض عنه أكثر من مرة عندما أقر له بالزنا. ويرى الفقهاء أن الإمام مندوب لدرء الحد وتلقين المقر الرجوع. روى أن النبى صلى الله عليه وسلم أتى بسارق فقال: أسرقت؟ ما إخاله سرق، فقال: نعم، فقال: اذهبوا به فاقطعوه ثم احسموه. وروى عن ابن مسعود أنه أتى بسوداء يقال لها سلامة فقال: أسرقت؟ قولي لا، قالوا: أتلقنها؟ قال: أجئتموني بأعجمية لا تدرى ما يراد بها حين تقر فأقطعها. وروى مثل ذلك أيضاً عن أبى الدرداء.

ويستحب الفقهاء لشهود الحد ألا يشهدوا ليندرىء الحد. ويرى الفقهاء توفيقاً بين الاعتبارات المختلفة أن يشهد الشاهدان في السرقة أن هذا متاع هذا من غير أن يذكرا السرقة، لأنهما ندبا إلى الستر من جهة، ونهيا عن كتمان الشهادة التي تبطل حق الغير من جهة أخرى، فكان الطريق الذي يعتدل فيه النظر هو أن يشهدا بلفظ الأخذ دون السرقة ليكون الأخذ مجبراً على رد العين أو قيمتها، فيصل صاحب المتاع إلى حقه ولا يقام الحد على الآخذ.

(٣٨) وإذا كان المتفق عليه أن الشفاعة لا تجوز في الحدود فإنما يكون ذلك بعد بلوغ الإمام وثبوت الحد لديه بدليله الشرعي. أما قبل بلوغ الإمام فتجوز الشفاعة لدى المجني عليه، بل وتجوز لدى الإمام قبل ثبوت الحد.

(٣٩) ولعل نظام الشبهة من أظهر الأدلة على حرص الفقهاء على الاقتصاد في إيقاع الحد-وكذلك القصاص- على الجاني. وهي باب واسع تمكن الفقهاء من خلاله من درء العقوبة. وعلى الأخص عقوبة القتل والقطع والرجم في أحوال كثيرة رغم توافر شروط إيقاعها ظاهراً.

(٤٠) واختلف الفقهاء في التوبة ومدى أثرها على عقوبة الحد، فمنهم من قصرها على المحارب قبل القدرة عليه، ومنهم من جعلها شاملة لكل الحدود ومانعة من إيقاع عقوبتها.

(٤١) ويتضح من الأحكام المتقدمة أن فقهاء الشريعة أدركوا أن الشارع إذ جعل عقوبات الحدود ذات حد واحد وأوجب إيقاعها على كل الجناة في كل حال إذا توافرت شروطها، وإذا كان العدل من مقاصده فقد فهموا من ذلك أنه يحثهم على إعمال العقل لضبط أحكام الحدود ووضع شروط لها تستغرق كل الاحتمالات بحيث إذا توافرت لم تعد الفروق بين الجناة معتبرة، وهذا ما فعله الفقهاء. وإذن فلم يكن مراد الشارع إقامة الحد على كل الجناة رغم اختلاف ظروفهم وأحوالهم، بل كان المراد أن يكون اختلاف هذه الأحوال بعد ضبط أحكام الحدود غير مؤثر في استحقاقهم العقاب.

فكرة المقاصد في التشريع الوضعي

أ. د/ محمد سليم العوَّا

١- المقاصد في الشريعة الإسلامية أو بالأحرى في فقهها هي: الأهداف التي شُرِعت الأحكام لتحقيقها، وهي المصالح التي تعود على العباد في دنياهم وأخراهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أم عن طريق دفع المضار[1].

٢- وهي عند العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، ......، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في كثير منها[2].

٣- وهي عند علاَّل الفاسي: الغاية منها [أي من الشريعة]، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها[3].

٤- وإمام المقاصد والمقاصديين جميعًا، الإمام الشاطبي، لم يورد تعريفًا للمقاصد. وعلَّل ذلك أخونا الأستاذ الدكتور أحمد الريسوني بقوله: لعل ما زهَّده في تعريف المقاصد كونه كتب كتابه للعلماء، بل للراسخين في علوم الشريعة، فقال: ولا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد (=معلم) أو مستفيد (=متعلم)، حتى يكون ريَّانَ من علم الشريعة أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلدٍ إلى التقليد

---

[1] يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الرياض ١٩٩٤ ص ٧٩.

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ط الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر ٢٠٠٤ جـ ٣ص ١٦٥.

[3] علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ط الخامسة، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٣ص٧.

والتعصب للمذهب. قال الريسوني: ومن كان هذا شأنه فليس بحاجة إلى إعطائه تعريفًا لمقاصد الشريعة[1].

٥- وقد مضى الأصوليون والمقاصديون، منذ الإمام الغزالي (المستصفي) المتوفي ٥٠٥هـ إلى يوم الناس هذا، على أن الأمة، بل سائر الأمم (الملل)، اتفقت على أن: الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل[2]. وبقيت مقاصد أخرى يذكرها علماء ويُعرِضُ عن ذكرها آخرون مثل العرض، والعدل، والحرية، والفطرة، والسماحة، والمساواة والحقوق الاجتماعية والاقتصادية[3]. والعلماء الذين يغفلون ذكر هذه المقاصد لا ينكرون كونها من مطلوبات الشريعة وموجهات فقهها، لكنهم يرونها داخلة في مقصد أو آخر من المقاصد الضرورية الخمسة التي يقولون إنها محل اتفاق الأمة.

٦- والعلماء المعنيون بالمقاصد متفقون على أن المقاصد على ثلاث درجات: ضرورية وهي الخمس المذكورة، وحاجية وتحسينية.

---

[1] الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة ١٩٩٢ ص ١٣؛ ونص الشاطبي في الموافقات ط دار ابن عفان، الخُبَر، المملكة العربية السعودية ١٩٩٧ بتحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، جـ ١ ص ١٢٤.

[2] الشاطبي، الموافقات، جـ ١ ص ٣١.

[3] جمال عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة ٢٠٠١ ص ٩١ وما بعدها؛ يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٦ ص ٢٧ وما بعدها.

فأما الضرورية فإنها إذا لم تراعَ اختل نظام الحياة؛

وأما الحاجية فهي ترفع عن الخلق المشقة وتزيل عنهم وجوه الحرج، (ويمثلون لها برخص العبادات، والمستثنيات في المعاملات: كالسَلَم والمزارعة والمساقاة والطلاق، والمباحات في العادات: كإباحة ميتة البحر، والتمتع بالطيبات من الرزق، وفي العقوبات بجواز العفو عن القصاص بصورتيه: على دية أو دونها، وبجواز العفو عن الجريمة والعقوبة في التعزير).

وأما التحسينيات فهي الأمور التي تَجْمُلُ بها الحياة وتكمل، وإذا فقدت لا يختل نظام الحياة ولا تحصل بفقدها مشقة ولا حرج (ويمثلون لها بمكارم الأخلاق ومحاسن العادات كأخذ الزينة والتطيب وإزالة المستقذر عن البدن والثياب، والنوافل في العبادات، ومنع بيع فضل الماء والكلأ والنجاسات في المعاملات ومنع البيع على بيع أخيه والخطبة على خطبته، وفي العادات بمنع الإسراف والتقتير ﴿ وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً﴾ [الإسراء:٢٩]، ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً﴾ [الفرقان:٦٧]، وبآداب الأكل: كل بيمينك وكل مما يليك. وفي العقوبات بالنهي عن التمثيل والغدر)[1].

---

[1] شيخنا محمد مصطفي شلبي، أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية ١٩٧٤، ص ٥١١ وما بعدها. ويضيف الدكتور جمال عطية إلى المراتب الثلاث مرتبة ما دون الضروري، ومرتبة زيادة الإسراف عن حد التحسيني؛ ويتساءل عما إذا كان من الواجب جعل المراتب خمسًا لا ثلاثًا (المصدر السابق ص ٥٤ وما بعده) وينقل الدكتور جمال عطية ما أورده السيوطي في الأشباه والنظائر (ط الحلبي د.ت.، ص ٩٤، وط دار السلام=

٧- ثم هم يقولون ـ بلسان الشاطبي ـ إن هذه المقاصد ومراتبها قطعية ـ أي لا تحتمل الاختلاف حولها ـ "إذ لو جاز إثباتها بالظن مع أنها أصل أصول الشريعة لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعًا، وهذا باطل، فلابد أن تكون قطعية، فأدلتها قطعية".[١]

٨- هذه خلاصة بالغة الإجمال والإيجاز لفكرة المقاصد في فقه التشريع الإسلامي وهي وإن تكن لا تُسْمِنُ ولا تغني من جوع في بابها، تكفي لتحديد خصائصها لتمهيد النظر في مدى وجود نظير لها في التشريع الوضعي.

هذه الخصائص من أهمها:

الثبات لأنها مستنبطة من نصوص الشريعة، مستدلٌ بهذه النصوص عليها. ونقصد بالثبات هنا أن ما يكتشف من مقاصد التشريع الإسلامي لا يحتمل أن يصبح ـ

=١٩٩٨ جـ١ ص ٢١٣) من أن هناك خمس مراتب هي الضرورة والحاجة والمنفعة والزينة والفضول. والواقع أن كلام السيوطي هو في مراتب الضرورات المبيحة للمحظورات، وما دونها من أحوال الاحتياج، وليس في درجات المقاصد أو مراتبها. وهو ينسبه إلى (بعضهم) دون ذكر لاسمه. وكذلك فعل الزركشي في كتابه: المنثور في القواعد، ط وزارة الأوقاف، الكويت ط الثانية ١٩٨٥ جـ ٢ ص ٣١٩. وكأن السيوطي قد نقل عنه لأن عباراتهما متطابقة. ونلاحظ على إضافة مرتبة "زيادة الإسراف عن حد التحسيني" أن الإسراف كله منهي عنه وهو لا يدخل أصلا في التحسينيات التي هي من أقسام المندوب أو المباح بينما الإسراف لا يخرج عن كونه من أقسام الحرام أو المكروه.

[١] الشاطبي، الموافقات، جـ ٢، ص ٧٩ وجـ ١ ص ٢٧ وما بعدها؛ وفريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة ٢٠٠٤ ص ٢٢٧.

بعد زمن أو في نظر آخر ـ خارج نطاق المقاصد. ولا نعني بالثبات عدم جواز الزيادة على ما استنبطه الأقدمون منها، فهذه الزيادة حاصلة فعلاً، واحتمال تكرار حصولها قائم لا ينقطع.

وأنها عامة مطردة لأنها: ملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، كما قال العلامة ابن عاشور.

وأنها حاكمة لا محكوم عليها "لأن وظيفتها هي تبصير الناظرين في الشريعة من مسالك فقهها بتفسير نصوصها وتعليل أحكامها والاستدلال عليها"،[1] أو بعبارة أخرى، لأنها تتحكم في إجراء الاجتهاد بربطه برعاية المصالح بمراتبها الثلاث فما حقق هذه المصالح كان اجتهادًا معتبرًا وما قعد عن تحقيقها انطبقت عليه قاعدة العز بن عبد السلام: **كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل**.[2]

وقد يجد المتقصِّي خصائص أخرى تجمع بين المقاصد وتميزها عن الوسائل، لكن فيما ذكرت، لما أريد، كفاية.

٩- فهل يعرف التشريع الوضعي فكرة المقاصد كما يعرفها التشريع الإسلامي؟

يجب أن أبين ابتداءً أنني أريد بالتشريع الوضعي هنا ما تضعه السلطات المختصة في الدولة من قوانين، أعلاها الدستور وأدناها القرارات التنظيمية (اللوائح). ولا أريد

---

[1] إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة ١٩٩٥ ص ١١٠ و١٢٢.

[2] قواعد الأحكام، ط الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٩٨٦، جـ ٢ ص ١٤٣؛ وفي ضرورتها للاجتهاد المعاصر انظر: الشيخ محمد حبُّ الله (عالم شيعي معاصر)، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد، دار الهادي، بيروت ٢٠٠٥ ص ٩٣.

به المعنى الذي يتداوله بعض علماء القانون وشرَّاحه إذ يستعملون مصطلح القانون الوضعي بمعنى القانون المطبق في مجتمع ما ولو كان مَصْدره، أو مَصْدر بعض قواعده، تشريعًا دينيًا سماويًا[1] فالمعنى الأول هو المعنى الأصلي لتعبير القانون الوضعي Positive Law[2] ، وأصل التعبير هو: ما يريده الأمير هو القانون:

What pleases the prince has the force of law

ثم تطور التعبير عنها فأصبح:

Whatever enacted by the lawmaking agency is the law in the society

أي: ما يصدر عن المشرع هو قانون المجتمع الذي صدر فيه.

١٠- ونحن نواجه في دراستنا للقانون الوضعي عبارات مثل: قصد المشرع، وقصد الشارع، ومراده، وغاية التشريع أو هدفه، والمقاصد العليا للتشريع: بمناسبة التصدي لتفسير النصوص القانونية وتحديد الحكم المستفاد منها وتطبيقه على الواقعة التي يقضي فيها القاضي أو يبحث عن حكمها الفقيه.

فهل تدل تلك العبارات على مثل ما يدل عليه مصطلح مقاصد الشريعة عند المشتغلين بالفقه الإسلامي؟

١١- إنَّهُ من المهم أن نلاحظ، **أولاً**، عدم ثبات التشريع الوضعي، وعدم استمرار مفاهيمه في أداء معنى واحد على مر الزمان.[3]

---

[1] حسن كيرة، أصول القانون، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٨ ص ١٢.

[2] Martin P. Goldin, Philosophy of Law, New Jersey 1975 p. 24.

[3] Wolfgang Friedman ،Law in a Changing Society ،2nd Ed. London 1972. pp.19-22.

١٢- ومن المهم، ثانيًا، أن نتبين أن فكرة قصد المشرع (مراده/ غايته/ هدفه/ مقاصده العليا) فكرة تنتمي إلى لغة المجاز أكثر من انتمائها إلى لغة الحقيقة (!) فالمشرع نفسه ـ في عالم التشريع المعاصر ـ فكرة مجردة تستخدم للتقريب لا لتقرير الحقيقة (!) وهو في الواقع ليس صاحب إرادة محددة يمكن نسبتها إليه. ففي معظم الحالات تصنع مشروع القانون مجموعة صغيرة من الناس (لجنة). وعندما يعرض القانون في المجلس التشريعي، في البلاد غير الدكتاتورية، تشارك قلة من الأعضاء في مناقشته. ويصوت بعض الأعضاء ضد المشروع، وكثيرون ممن يصوتون معه يصوتون التزامًا بالولاء الحزبي دون أن يبصروا على وجه التحديد والدقة ما الذي صوتوا له (!) فأي قصد هذا الذي نقول له قصد المشرع؟![1]

وقد حاول بعض الشراح الدفاع عن فكرة (قصد المشرع) لكنه دفاع لا يثبت في وجه النقد القوي الذي ذهب بسلطانها في العلم القانوني وفي القضاء سواء بسواء.[2]

---

[1] Michael Zander ،The Law Making Process ،London ،1980 ،p.87.

[2] See: Reed Dickerson ،The Interpretation and Application of Statues ، London ،1975 ،pp. 67-86;

وفي اللغة العربية، محمد صبري السعدي، تفسير النصوص، رسالة دكتوراه من جامعة القاهرة، ١٩٧٩ ص ٦٤-٧٣؛ وحسن كيرة، المدخل إلى القانون، ط ٦ منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٩٣ ص ٤٠٨؛ ومحمد سليم العوا، تفسير النصوص الجنائية، دار عكاظ، الرياض ١٩٨١، ص ٧٣-٧٧.

١٣- فإذا لاحظنا هذين المعنيين فإننا نواجه بعد ذلك مالا يحصى من استعمال الفقه والقضاء لتعبيرات دالة على الاهتمام بمقاصد المشرع، ومراده، وغاياته. ونلاحظ انتقادًا متواليًا لهذا المنهج وهو برغم ذلك مستمر لا يأبه بنقد ولا يلتفت إلى اعتراض.

وقد حاول بعض الشراح أن يضع مسألة قصد الشارع الوضعي في قالب قريب مما وضع فيه الفقهاء قصد الشارع (في الفقه الإسلامي) فقال: قصد الشارع في النهاية يتولد عن رعاية مصالح الأفراد، ولا يجوز أن يؤدي تفسير النصوص إلى نتيجة مخالفة لمقاصد الشارع... وتحقيق هذه المصالح يتم على النحو الذي تصوَّره المشرِّع أو افترضه ثم فرضه (!) مع أنه قد لا يتفق مع رغبات الأفراد أو تصورهم لمصلحتهم. فكأن المشرع يحقق للأفراد مصلحة قد لا يشعرون هم بها، ويحققها لهم رغمًا عنهم.[1] وهذا الكلام لا يستعصي على الرد والنقد، لكنه غاية ما استطاع الفقه الدفاع به عن (قصد الشارع)!

١٤- وهذه المحاولة الفقهية، ونظائرها، هي نتيجة لشعور أصحابها بالانفصام الواقع بين نظامين قانونيين: أحدهما هو نظام الشريعة (=الفقه) الإسلامي الموروث، بتراثه الهائل المؤثر في النفوس والعقول والتكوين القانوني للقاضي والفقيه بل ولعامة الناس، وبأجزائه التي لا تزال مطبقة ضمن النظام القانوني الوضعي (مثل أحكام المواريث والأحوال الشخصية والأهلية وما أُدْخِلَ منه في القانون المدني مثل أحكام الشفعة وغيرها) وهو مع ذلك يفقد تدريجيًا أرضًا كانت خالصةً له من دون النظم

---

[1] مدحت محمد سعد الدين، نظرية الدفوع في قانون الإجراءات الجنائية، ط نادي القضاة بالقاهرة ٢٠٠٣ ص ١٦٤-١٦٥.

القانونية الأخرى، وتزول بذلك هيبته واحترامه من نفوس رجال القانون من الفقهاء والقضاة والمشرعين والمحامين (!) وثانيهما هو النظام القانوني الوضعي ـ بمعناه الذي حددناه آنفًا ـ وهو نظام يشتد ساعده كل يوم، وتضيف إليه نظم الحكم، كلما تبدلت وتغيرت أو غيّرت أفكارها والفلسفة التي تستمد منها مسوغ وجودها، قوة جديدة بدفعها دمًا جديدًا في شرايينه. والمحاولات الفقهية للربط بين النظامين، أو التقريب بينهما، تأخذ صورًا شتى من بينها نقل الأفكار والمصطلحات والمفاهيم من النظام الأصيل الموروث إلى النظام البديل الوارث (!) وهي محاولات قد تحرز بعض النجاح لكنها يستحيل أن تصيب النجاح كله.

١٥- ذاك كان الحديث عن الفقه؛ إذا يممنا وجهنا شطر القضاء فإننا نجد محاكمنا العليا لا تزال تبحث عن قصد المشرع/ الشارع/ مراده/ مقاصده العليا/ غاياته. ولا ريب أن هذا أثر من آثار مدرسة التزام النص التي يصف الفقه الحديث نظرتها إلى القانون بأنها: "نظرة ضيقة" تتسم "بالعبودية للنصوص"، وتقسرها قسرًا لاستخلاص حلول ومبادئ ونظريات عامة تنسب زورًا إلى إرادة المشرع توصلاً إلى إكسابها نفس القدسية التي تتمتع بها النصوص،.... [مما] أدى إلى جحود القانون وعرقلة تطوره وحصره في إرادة مفترضة للمشرع حتى ولو بَعُدَ العهد بوضعها وتغيرت ظروف الحياة في الجماعة أيما تغير.[1]

فمحكمة النقض المصرية لها قضاء مستقر يذهب إلى النص متى "كان صريحًا قاطعًا في الدلالة على المراد منه فلا محل للخروج عليه أو تأويله بدعوى الاستهداء

[1] حسن كيرة، المدخل، ص ٤٠٨-٤٠٩.

بهدف التشريع ومقصد المشرع منه، لأن البحث في ذلك إنما يكون عند غموض النص أو وجود لبس فيه".[1]

وقضاؤها مستقر أيضًا على ضرورة البحث عن مراد الشارع أو قصده أو مقاصده من النص القانوني.[2]

وعلى النحو نفسه يجري قضاء المحكمة الإدارية العليا.[3]

وهي تعبر أحيانًا بتعبير (**غايات المشرع ومقاصده**).[4]

وقضاء المحكمة الدستورية العليا، ومن قبلها المحكمة العليا، لا يخلو من إشارات في جل أحكامهما إلى (قصد الشارع) أو (المشرع) أو (مقاصد المشرع) أو (إرادة

---

[1] نقض ١٩٧٧/٣/١٧ في الطعن رقم ٤٦٤ لسنة ٤١ق، موسوعة الشربيني لأحكام النقض جـ ١ ص ٤٦١.

[2] نقض ١٩٣٥/٢/٢٨ في الطعن رقم ٦٧ لسنة ٤ق، مجموعة القواعد في ٢٥ عامًا ص ٦٢٢؛ ونقض ١٩٩٤/١١/٣ في الطعن رقم ٢٦٢٧ لسنة ٦٠ق مج سنة ٤٥ ص ١٣٢٨؛ ونقض جنائي ١٩٩٨/١٢/١٥ في الطعن رقم ٢٤٩٦٣ لسنة ٦٦ق مج سنة ٤٩ ص١٤٦٨.

[3] ١٥/٤/١٩٦١ في الطعن رقم ٩٢٤ لسنة ٦ق مج سنة ٦ ص ٨٧٣؛ و١٩٦٥/٥/٢٣ في الطعن رقم ٢٣١ لسنة ٩ق مج سنة ١٠ ص١٤٧٠؛ و١٩٧٠/٣/٢٢ في الطعن رقم ١٠٠٩ لسنة ١١ق مج سنة ١٥ص٢٥١.

[4] ١٦/٣/١٩٩١ في الطعن رقم ٢٢٨٣ لسنة ٣١ق، مج سنة ٣٦ ص ٧٩٨؛ و٢٠٠١/٣/٣١ في الطعن رقم ٦٣٠ لسنة ٤٣ق، مج سنة٤٣ ص ١٢٣١.

الشارع).[1]

١٦- وغاية التفسير التشريعي في مذهب القضاء المصري هي الكشف عن القصد الحقيقي للمشرع،[2] وعن حقيقة مراد الشارع من النص منذ إصداره،[3] وعن غرض المشرع.[4] وعندما يجري التناضل بين الخصوم حول حقيقة قصد الشارع من النص تقول المحكمة كلمتها في تحديد هذا القصد.[5]

---

[1] المحكمة العليا، ١٩٧٥/٣/١ في القضية رقم ٧ لسنة ٢ق مجموعة أحكامها جـ١ ص٢٤٥؛ و١٩٧٦/١١/٢٠ في القضية رقم ٢ لسنة ٧ق مجموعة أحكامها جـ ١ ص ١٨٠. والمحكمة الدستورية العليا، ١٩٨٦/٥/١٧ في القضية رقم ٥ لسنة ٥ق، مجموعة أحكامها جـ ٣ ص٣٢٧؛ و١٩٨٦/٦/٢١ في القضية رقم ١٣٩ لسنة ٥ق مجموعة أحكامها جـ ٣ ص ٣٣٦؛ و١٩٨٨/٥/٧ في القضية رقم ٢ لسنة ٨ق مجموعة أحكامها =جـ ٤ ص ٣٨٤؛ و١٩٩٥/٧/٣ في القضية رقم ١ لسنة ١٧ق مجموعة أحكامها جـ ٧ ص ٨٠٣.

[2] نقض ١٩٥٩/٥/٧ في الطعن رقم ٣٣٧ لسنة ٢٤ق، مج سنة ١٠ ص٣٩٠.

[3] نقض ١٩٦٧/٥/٢٣ في الطعن رقم ٢٧٠ لسنة ٣٥ق مج سنة ١٨ ص ٩٢٧.

[4] نقض ١٩٦٨/١/٢٦ في الطعن رقم ٥٤١ لسنة ٣٤ق مج سنة ١٩ص ١٥٨٢؛ ونقض ١٩٧٣/١٢/١٠ في الطعن رقم ٣٤٨ لسنة ٣٦ق مج سنة ٢٤ ص ٢١٥؛ ونقض١٩٧٩/١/٣٠ في الطعن رقم ٤٦٦ لسنة ٤٧ق مج سنة ٣٠ ص ٤٤٦؛ ونقض ١٩٨١/١/٢٦ في الطعن رقم ٢٢٨ لسنة ٤٠ ق مج سنة ٣٢ص ٢٤٣٣.

[5] نقض ١٩٥٩/١٠/١٥ في الطعن رقم ٢٢٢ لسنة ٢٥ق مج سنة ١٠ ص ٥٦٧.

١٧- وإذا كان النص غامضًا أو ملتبسًا كان القاضي مضطرًا إلى تقصي الغرض الذي رمى إليه المشرع والقصد الذي أملى ذلك النص.[1]

١٨- والخروج عن قصد الشارع وتخصيصه بلا مخصص لا يجوز. والمذكرة الإيضاحية التي تفعل ذلك لا حجية لها، ولا يسترشد بعبارتها في تفسير النص.[2]

١٩- و"تفسير المحكمة الدستورية للنصوص التشريعية... غايته الكشف عن المقاصد الحقيقية التي توخاها المشرع عند إقرارها منظورًا... إلى إرادته الحقيقية التي يفترض في هذه النصوص أن تكون معبرة عنها، مبلورة لها، وإن كان تطبيقها قد باعد بينها؛ وبين هذه الإرادة... والبحث عن موضوع النصوص يتحدد على ضوء ما قصده المشرع منها".[3]

وإعمال المحكمة "لسلطتها في التفسير يقتضيها ألا تعزل نفسها عن إرادة المشرع وألا تخوض فيما يجاوز تقصيها لماهيتها".[4]

---

[1] نقض ١٩٦٥/١٢/٢ في الطعن رقم ١٨٨ لسنة ٣١ق، مج سنة ١٦ جـ ٣ ص ١١٩؛ ونقض ١٩٤١/٥/١ في الطعن رقم ٩ لسنة ١١ق مجموعة القواعد في ٢٥ عامًا جـ٢ ق٢ ص ٨٧٩؛ ونقض ١٩٧٢/٣/١٥ في الطعن رقم ٤٩٣ لسنة ٣٥ ق مج سنة ٢٣ ص ٤١٨.

[2] نقض ١٩٧٤/٦/٢٢ في الطعن رقم ٢٦٩ لسنة ٣٨ق مج سنة ٢٥ ص ١٠٩٥.

[3] الدستورية العليا، ١٩٩٢/١/٤ في طلب التفسير رقم ١ لسنة ١٣ق، مجموعة أحكامها جـ ٥ المجلد الأول ص ٣٨٥.

[4] الدستورية العليا، ١٩٩٤/١/١ في القضية رقم ٢٢ لسنة ١٢ق مجموعة أحكامها المجلد ٦، ص ١٠٥.

٢٠- وقد ابتدعت المحكمة الدستورية العليا مذهبا في تفسير نصوص الدستور، وهي بصدد تطبيقها على النزاعات التي تنظرها، وصفته بقولها: عند تفسير النصوص الدستورية لا يجوز النظر إليها بما يبتعد بها عن غاياتها النهائية ولا بوصفها هائمة في الفراغ ولا باعتبارها قيمًا مثالية منفصلة عن محيطها الاجتماعي، وإنما يتعين دومًا أن تحمل مقاصدها بمراعاة أن الدستور وثيقة تقدمية لا ترتد مفاهيمها إلى حقبة ماضية وإنما تمثل القواعد التي يقوم عليها والتي صاغتها الإرادة الشعبية انطلاقا إلى تغيير لا يصد عن التطور آفاقه الرحبة.[1] وبقولها إن الدستور: لا يعمل في فراغ ولا ينظم مجرد قواعد آمرة لا تبديل فيها... إذ هو وثيقة نابضة بالحياة تعمل من أجل تطوير مظاهرها في بيئة بذاتها متخذة من الخضوع للقانون إطارًا لها.[2] وبقولها إن: الدستور وثيقة تقدمية لا تصد عن التطور آفاقه الرحبة، فلا يكون نسيجها إلا تناغمًا مع روح العصر، وما يكون كافلا للتقدم في مرحلة بذاتها يكون حرياً بالاتباع بما لا يناقض أحكام الدستور.[3] وفي هذا الحكم نفسه خرجت المحكمة الدستورية العليا على صريح نص المادة ٣٠ من الدستور الخاصة بالملكية العامة ودورها في النظام الاقتصادي الذي

---

[1] المحكمة الدستورية العليا ١٩٩٢/١/٤ في القضية رقم ٢٢ لسنة ٨ق، مجموعة أحكامها المجلد ٥ جـــ١ ص ٨٩.

[2] المحكمة الدستورية العليا ١٩٩٤/٢/٥ في القضية رقم ٢٣ لسنة ١٥ق، مجموعة أحكامها المجلد ٦ ص ١٤٠.

[3] المحكمة الدستورية العليا ١٩٩٧/٢/١ في القضية رقم ٧ لسنة ١٦ق، مجموعة أحكامها المجلد ٨ ص ٣٤٤.

حددته المادة ٤ من الدستور بأنه النظام الاشتراكي الديمقراطي القائم على الكفاية والعدل، وذلك عندما قالت في حكمها: "إن النصوص الدستورية لا يجوز تفسيرها باعتبارها حلا نهائيا ودائما لأوضاع اقتصادية جاوز الزمن حقائقها، فلا يكون تبنيها والإصرار عليها ثم فرضها بآلية عمياء إلا حرثًا في البحر. **بل يتعين فهمها على ضوء قيم أعلى غايتها تحرير الوطن والمواطن سياسيًا واقتصاديًا... وقهر النصوص الدستورية لإخضاعها لفلسفة بذاتها، يعارض تطويعها لآفاق جديدة تريد الجماعة بلوغها، فلا يكون الدستور كافلا لها، بل حائلا دون ضمانها**".[1]

ويصدق على هذا القضاء ما قيل في شأن قضاء آخر للمحكمة العليا من أنه وإن حسب فيه لها: سعة إدراكها لأصول المكون الضروري لوجود الدولة (النظام الاقتصادي) الذي ليس بمكنتها النزول عنه وإلا اهتز بنيانها اهتزازا بالغًا... لأنه صار من أصول مكون الجماعة ذاتها، **إلا أن المحكمة ما كان لها أن تقيم قضاءها على هذا السند لما فيه من اعوجاج في المنطق، ولما يرتبه من آثار ونتائج غاية في الخطورة.**[2]

ولعله من المواضع التي تبدت فيها تلك الآثار الخطرة ما انتهى إليه قضاء المحكمة نفسها، في شأن آثار **الاتصال بين الدول** في تطبيق المعايير الدولية التي: لا يجوز إهدارها

---

[1] المصدر السالف ذكره.

[2] عماد البشري، فكرة النظام العام في النظرية والتطبيق، رسالة دكتوراه من جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٢، ط المكتب الإسلامي بيروت ٢٠٠٥، ص ٢٧١.

من خلال أعمال تناهضها تأتيها الدول التي يقيم غير المواطنين بها، ولو بررتها بمجرد تطابقها مع تشريعاتها المعمول بها في شأن مواطنيها، وذلك أن الحماية التي تكفلها تشريعاتها هذه قد تقل عن تلك التي توفرها المعايير الدولية التي أنتجتها واقعة اتصال الدول فيما بينها، وضرورة تحقيق نوع من التداخل بين مصالحها، فلا يكون الفصل بين الأشخاص المعنيين بها ودولهم مقبولاً."[1] (!!)

وقد انتقد هذا القضاء بأنه: بالغ الغرابة فيما يقرره من مركز أفضل للأجانب من ذلك الذي يتمتع به المواطنون ... حتى إن المحكمة تنكر على السلطة الوطنية إعمال شرائعها الداخلية ...[2]

٢١- ويضاف إلى هذا الانتقاد أن المحكمة وهي تذهب هذا المذهب في تفسير نصوص الدستور خالفت ما تواطأت عليه أحكامها من ضرورة البحث عن **"مقاصد المشرع"** و**"مراده"** و**"غايته"** و**"قصده الحقيقي"** و**"غرضه"**!

فإذا كان هذا هو المنهج الواجب الاتباع ـ في نظر المحكمة الدستورية ـ مع المشرع العادي في شأن النصوص القانونية فكيف تجوز مخالفته بدعوى **"تقدمية الدستور"** وعدم جواز صد التطور **"عن آفاقه الرحبة"**، و**"التناغم مع روح العصر"** وإعلاء **"المعايير الدولية"** على التشريعات الداخلية؟!

---

[1] المحكمة الدستورية العليا، ١٩٩٧/٨/٢، في القضية رقم ٣٥ لسنة ١٧ ق، مجموعة أحكامها، المجلد الثامن ص ٧٨٤.

[2] عماد البشري، المصدر السابق، ص ٣٠٣؛ وهو ينتقد مذهب المحكمة في التفسير في مواضع عديدة من هذا المؤلف، فليراجع.

٢٢- إن مذهب المحكمة الدستورية في تفسيرها لنصوص الدستور، وتفسيرها لنصوص القوانين، وتناقضها إذ أعطت للأولى مرونة وقدرة على التطور حرمت منها الأخيرة، بغير سند منطقي، على الرغم من قيام مذهبها في الحالتين على تصورها موافقة ما انتهت إليه من تفسير لمقاصد المشرع وغاياته..... إلخ. يدل على أن فكرة المقاصد في التطبيق القضائي للتشريع الوضعي ليس لها ما لفكرة المقاصد في الفقه الإسلامي من ثبات واطراد وقطعية. ولا يتبين هذا من اختلاف النظم القانونية الوضعية في الفلسفات التي تنطلق منها، ولا اختلاف النظام القانوني في البلد الواحد من مرحلة إلى أخرى فيما يصدر عنه من فلسفة رأسمالية مرة واشتراكية مرة، وبلا هوية مرة ثالثة، كما هو الحال في بلادنا[1]؛ وإنما يتبدى أيضًا في الأحوال التي تحيل فيها أحكام القضاء، التي أشرنا إلى بعضها فيما سبق، إلى مقاصد المشرع وإرادته ونحوها، فهي كلها تتناول أحكامًا جزئية، في نصوص تفصيلية، تعالج حالات بذاتها في النطاق المدني أو الجنائي أو الإداري أو الدستوري على سواء.

واستعمال تعبير قصد الشارع ونحوه في الحالات الجزئية يقابل ما سماه الفقهاء "أسرار التشريع"، وهي المقاصد التي تبنى عليها الأحكام الجزئية.[2]

---

[1] انظر بوجه عام: جلال العدوي، القانون والاجتماع الإنساني، الإسكندرية د.ت، ص= ١٤٠ وما بعدها.

[2] أحمد الريسوني، المصدر السابق ص ١١، حيث يفرق في تعليقه على تعريف علال الفاسي للمقاصد بين الغاية من الشريعة (وهي المقاصد الكلية على الحقيقة) والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها (وهي المقاصد الجزئية). وراجع مقدمة محمد

٢٣- ولا يُرَدُّ على ما سلف بأن النظام العام (؟؟) لكل مجتمع يمثل مقصدًا كليا لنظامه القانوني لأن فكرة النظام العام نفسها متغيرة، وذات مستويات متعددة، وتعبير القضاء عنها ووقوفه عندها واستدلاله بها يشوبه اضطراب غير منكور بحيث يمكن القول إنها لا تصلح مقصدًا كليًا لأي نظام قانوني.[١]

كما لا يُرَدُّ على ما سلف بما يقوله جانب من الفقه من أن قصد الشارع الوضعي يتولد في النهاية عن رعاية مصالح الأفراد لأن هذا محض افتراض، بل إن صاحب هذا الرأي نفسه يقول في تأييده (!) إن المشرع يحقق للأفراد مصلحة قد لا يشعرون بها ويحققها لهم رغمًا عنهم.[٢]

٢٤- وقد يجدر هنا أن نقف عند سؤالين. الأول: عما إذا كان غياب فكرة المقاصد الكلية عن التشريع الوضعي يعد نقصًا فيه؟

والثاني: عن السبب الذي ألجأ فقهاء الشريعة الإسلامية إلى العناية بهذه الفكرة وتحصيلها من النصوص، وتأصيلها بناء عليها، والذي لم يَقُمْ عند شراح القانون الوضعي حتى يثير اهتمامهم ويدفعهم إلى صنع نظرية متكاملة لفكرة مماثلة؟

=كمال إمام للدليل الإرشادي لمقاصد الشريعة الإسلامية، مركز دراسات مقاصد الشريعة، مؤسسة الفرقان، لندن (٢٠٠٧). وفي هذا المصدر ثبت ضخم للمؤلفات المقاصدية الكلية منها والجزئية، وللمصادر التراثية والمؤلفات الحديثة.

[١] راجع رسالة عماد البشري سالفة الذكر، وهي أوفي مصدر لهذا الموضوع في القانون المصري.

[٢] مدحت محمد سعد الدين، السابق.

فأما السؤال الأول فنجيب عنه بالنفي. ذلك أن التشريع الوضعي قابل للتعديل والتغيير في كل لحظة. وهو تعديل وتغيير يعبر عما يزعم المشرع الوضعي ـ أو يتصور أو يفترض ـ أنه محقق لمصالح الجماعة أو لمصالح الأفراد، أو محقق لمصالح ذوي النفوذ والسلطان الذين تصنع القوانين، في أحيان كثيرة، من أجلهم وحدهم (!) وتشريع هذا شأنه ـ من حيث القابلية للتغيير والتعديل باستمرار ـ ليس بحاجة إلى نظرة مقاصدية مجالها في التعليل من أجل القياس، وفي تفسير النصوص والاستدلال على صحة الاستنباط منها، فمثل هذه النظرة ضرورية في التشريع الثابت غير القابل للزيادة أو النقصان كتشريع القرآن والسنة؛ ولكنها لا تقوم الحاجة إليها أصلاً في التشريع المتغير في الزمان والمكان بحسب رغبات واضعيه أو مصالح الخاضعين له، أو رؤى الحاكمين، إن لم نقل أهواءهم.[1]

وأما السؤال الثاني فإن الجواب عنه يظهر من الحقيقة المسلمة ـ وإن شئت قلت المجمع عليها ـ من أن: النصوص التشريعية في القرآن والسنة محدودة ومتناهية وما يقع

[1] لا ينال من ذلك ما بيناه في مناسبة سابقة من أن عدم مراعاة التشريع في مصر للمقاصد العامة للشريعة الإسلامية يعتبر ـــ في المستقر من قضاء المحكمة الدستورية العليا ـــ مسوغاً للحكم بعدم دستوريته. انظر: محمد سليم العوّا، دور المقاصد في التشريعات المعاصرة، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦ ص ٣٩-٤٣؛ لأن مبنى ذلك القضاء المستقر هو نص المادة الثانية من الدستور التي تجعل مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، لا حاجة التشريع الوضعي إلى نظرية للمقاصد كنظرية الفقه الإسلامي.

للناس من قضايا وأحداث غير محدودة بل تتجدد حوادثهم في كل لحظة، **ولا يعقل أن تكون النصوص المتناهية مصادر تشريعية لما يتناهى.**[1]

وطريق إيجاد الأحكام الملائمة لطبيعة النصوص القرآنية والنبوية يبدأ بإدراك مقاصدها استنباطًا منها، وينتهي بإعمال هذه المقاصد في الاجتهاد والقياس توصلاً إلى تحقيق الملائمة بين التشريع الاجتهادي والتشريع النصي.

٢٥- ولكن الفقيه والقاضي بوجه خاص، والمشتغل بالقانون بوجه عام، يحتاجون إلى الإلمام بمفهوم مقاصد الشريعة الإسلامية، ونظريتها الفقهية في مثل النظام القانوني المصري الذي يتضمن دستوره نص المادة الثانية التي تقرر أن "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع"؛ والذي يتضمن قانونه المدني نص المادة الأولى منه الذي يجري، في فقرته الثانية، على أنه: "فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه، حكم القاضي بمقتضى العرف، فإذا لم يوجد، فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية...". وقد درسنا ما يتصل بأثر نص المادة الثانية من الدستور على التشريعات الوضعية المخالفة لها، وبيَّنا أن للمقاصد في هذا الشأن دورًا أقرته، باطراد، أحكام المحكمة الدستورية العليا.[2]

والنصوص القانونية المستمدة من الشريعة الإسلامية (= أو الفقه الإسلامي) يجب الرجوع إلى أقوال الفقهاء في تفسيرها؛ وحيثما افتقد القاضي النص التشريعي واجب التطبيق، وافتقد العرف، وجب عليه الأخذ بما تقضي به مبادئ الشريعة الإسلامية إعمالاً لنص المادة (١/ ٢) من القانون المدني. وهو حينئذ لا يتقيد بمذهب معين من

---

[1] شيخنا محمد مصطفي شلبي، السابق، ص ٢١٥.

[2] محمد سليم العوّا، المصدر السابق ص ٣٩-٤٥.

مذاهب الفقه الإسلامي، ولا برأي جمهور الفقهاء، بل هو يختار من كل الفقه الإسلامي بمذاهبه كافة ما يراه متفقًا مع المبادئ والأسس العامة التي يقوم عليها النظام القانوني المصري ومناسبًا لظروف الدعوى المعروضة عليه.[١]

والقاضي بحسب الأصل ملزم بتطبيق أحكام القوانين فيما يعرض عليه من منازعات، وله بجانب هذا الأصل رخصة أجازها له القانون هي أن يستند إلى أحكام الشريعة الإسلامية والعرف ومبادئ العدالة في إجابة الخصوم إلى بعض مطالبهم التي لا ترتكن إلى حقوق مقررة لهم في القانون.[٢]

٢٦- ولا مراء في أن القاضي حين يُعمِلُ مبادئ الشريعة الإسلامية، أو يستمد قضاءَه من بعض مذاهب فقهائها سيقتضيه ذلك النظر في مقاصد الشريعة، ومحاولة الوقوف على مآلات أحكامها ليتمكن من اختيار الاجتهاد الملائم - من بين الاجتهادات الفقهية المتعددة - للحالة المعروضة عليه، وللنظام القانوني في سائر أجزائه، وللظروف الاجتماعية والاقتصادية القائمة في المجتمع.[٣]

فالقاضي - ورجل القانون بوجه عام - إن كان في غير حاجة إلى نظرية مقاصدية لتشريعه الوضعي، فهو عندما يكون بصدد تطبيق حكم من أحكام الشريعة

---

[١] محمد كمال عبد العزيز، التقنين المدني، مصادر الالتزام، ط مكتبة وهبة بالقاهرة ٢٠٠٣ ص ١٧٨.

[٢] نقض ١٩٨٩/١١/١٩، في الطعن رقم ٢٠١٣ لسنة ٥٤ ق، مجموعة سنة ٤٠، جـ ٣ ص ١٢٩.

[٣] أشار إلى ضرورة مراعاة الظروف الاقتصادية والاجتماعية حكم محكمة النقض المشار إليه في الحاشية السابقة.

الإسلامية، أو الاستمداد من مذهب من مذاهب فقهائها لا يستطيع الاستغناء عن الوقوف على مقاصد الشريعة الكلية ومقاصدها الجزئية لترجيح رأي على آخر أو لتفسير النص الشرعي الذي يكون بصدد تطبيقه على واقعة معروضة عليه.

وهكذا يتضح الفرق بين التشريع الوضعي البشري، وبين التشريع الإسلامي الذي مصدره الوحي في شأن فكرة المقاصد ومدى ضرورتها أو الاحتياج إليها.

والحمد لله رب العالمين.

Preface

Al-Maqasid Reseach Centre in the Philosophy of Islamic Law was established with a mission to revive the *maqasid*/purposes/principles of the Islamic law in all branches of knowledge. Thus, the Centre has a vision for a primary role of these principles in areas beyond the realm of the classic sciences of *fiqh* (Islamic law). *Ijtihad* (Re-interpretation), in this sense, takes a much wider meaning and scope than its traditional juridical meaning and scope, and is understood to includes original and creative 'teleological' research in all branches of knowledge.

Moreover, Al-Maqasid Research Centre has a mandate for the researched philosophy of Islamic law to address contemporary and practical issues that concern Muslims and Islamic scholarship, rather than 'philosophy' in an introvert or self-absorbed sense.

Therefore, when Al-Maqasid Research Centre offered an advanced course on *Maqasid al-Shariah and Contemporary Issues*, in collaboration with the Faculty of Law, Alexandria University, Egypt, in the Fall term of 2006, the course curriculum truly represented both the mission and mandate mentioned above.

The following is a table of contents of the research material covered in this course, as presented by its co-lecturers in this book.

1. A fundamental entry to the knowledge of *maqasid*, Prof. Mohamed Kamal Imam.
2. A *maqasidi* entry to *ijtihad*, Dr. Jasser Auda.
3. A *maqasidi* entry to development, Dr. Hassan Jabir.
4. Civil society in light of the universal *maqasid* of Islamic law, Dr. Ibrahim al-Bayyoumi Ghanem.
5. Activating the *maqasidi* paradigm in the political and social fields, Prof. Saif Abdel-Fattah.
6. The purpose of justice and its effect in the Islamic law, Prof. Awad Muhammad Awad.
7. The idea of *maqasid* in positive law, Prof. Mohamed El-Awa.

It is my pleasure to present these valuable and path-breaking contributions in the name of Al-Maqasid Reseach Centre.

Jasser Auda, PhD
Director, Al-Maqasid Reseach Centre

Purposes of the Islamic Low and Contemporary Issues
(Research Articles)

Al-Maqasid Research Centre in the Philosophy of Islamic Law
Al-Furqan Islamic Heritage Foundation
Eagle House, High Street
Wimbledon, London SW19 5EF U.K.
Tel: +44208 944 1233
Fax: +44208 944 1633
Website: www.al-maqasid.net

ISBN: 1-905650-02-6

Purposes
of the Islamic Law
and Contemporary Issues

(Research Articles)

Al-Furqan Islamic Heritage Foundation
Al-Maqasid Research Centre In the Philosophy of Islamic Low

Purposes of the Islamic Law and Contemporary Issues

(Research Articles)

Al-Furqan Islamic Heritage Foundation
Research Centre in the Philosophy of Islamic Law